NORBERTO BOBBIO

ESTUDIOS DE HISTORIA DE LA FILOSOFIA

DE HOBBES A GRAMSCI

ESTUDIO PRELIMINAR
DE ALFONSO RUIZ MIGUEL

EDITORIAL DEBATE

Ilustración de portada: *Abstracción,* 1921, de Konstantin Vialov

Primera edición: octubre 1985
Primera reimpresión: septiembre 1991

Versión castellana de
JUAN CARLOS BAYÓN

© Feltrinelli, marzo 1976, capítulo X, Gramsci y la concepción de la sociedad civil (Gramsci e la concezione della società civile)
© De la edición, estudio preliminar y traducción castellana, Editorial Debate, S. A., Recoletos, 7, 28001 Madrid

I.S.B.N.: 84-7444-194-3
Depósito legal: M. 20.053-1991
Impreso en Rogar, Fuenlabrada (Madrid)
Impreso en España

INDICE

PROLOGO DEL AUTOR

Esta es la segunda recopilación de ensayos míos que sale en España por iniciativa y a cargo del prof. Alfonso Ruiz Miguel. La primera, a la que se le dio el título de *Contribución a la teoría del Derecho* —aparecida en 1980 en la colección «El Derecho y el Estado», del editor de Valencia Fernando Torres, dirigida por el prof. Elías Díaz—, recogía estudios varios de filosofía y de teoría general del Derecho, realizados en un arco de tiempo de alrededor de veinticinco años, entre 1950 y 1975. Esta segunda —cuya publicación agradezco al amigo prof. Gregorio Peces-Barba, que ha querido acogerla en la colección que dirige— recoge estudios de historia del pensamiento político, escritos en un arco de tiempo más o menos de la misma amplitud, entre 1957 y 1981.

Al igual que la primera, tampoco esta recopilación corresponde a ninguna de mis obras italianas, que por lo general se componen también de escritos varios. Es un libro completamente nuevo que representa la dirección de mis estudios históricos de manera más completa que los libros análogos publicados en Italia. En efecto, comprende una selección más amplia, que se extiende tanto al pensamiento político moderno como al contemporáneo.

Respecto al pensamiento moderno, mi interés constante se ha dirigido a la escuela del Derecho natural y al contractualismo, de los que considero a Hobbes como el iniciador principal (véase el ensayo *Hobbes y el iusnaturalismo*) y a Kant como uno de los últimos representantes (véase *Kant y las dos libertades*). La filosofía de Vico es la primera crítica radical del Derecho natural (véase *Vico y la teoría de las formas de gobierno*), que anticipa en alguna forma la de Hegel (véase *Derecho privado y Derecho público en*

Hegel). De los escritos que he dedicado al marxismo se ha elegido el que afronta un tema menos debatido de lo habitual en la enorme literatura sobre la cuestión (*Marx, marxismo y relaciones internacionales*). De los autores contemporáneos comparecen en esta recopilación los escritores italianos que han hecho las mayores contribuciones a la teoría de la política y que son ampliamente conocidos también fuera de Italia: Pareto con un ensayo sobre teoría de las ideologías, Mosca con un ensayo sobre la naturaleza y función de la ciencia política y Gramsci con un ensayo sobre el concepto de sociedad civil. No he querido dejar fuera a Max Weber, a quien considero el último de los clásicos (véase *Estado y poder en Max Weber*). La recopilación se abre con un ensayo en el que intento definir los conceptos principales a través de los cuales se ha elaborado en la edad moderna una teoría política basada en la contraposición entre estado de naturaleza y estado civil, en oposición a la que procede de los antiguos. Son los mismos conceptos de los que me sirvo en el último ensayo para analizar la teoría política de Gramsci, donde tomo en consideración la contraposición entre sociedad civil y Estado.

Aunque el lector se dará cuenta por sí mismo, creo oportuno advertir desde el comienzo que me he acercado a mis autores no como el historiador, que se plantea el problema del origen de las ideas de éste o aquél autor, de la relación entre esas ideas y los hechos que las han provocado, de la influencia que han tenido sobre el curso de los acontecimientos, sino como teórico que tiene un interés predominante por los *Grundbegriffe* que pueden extraerse de tanto en tanto de la lectura de un texto. Solamente así, por lo demás, se puede justificar una recopilación de escritos sobre autores tan distintos unos de otros; tan distintos como para hacerla parecer casual, extendidos a lo largo de un período de varios siglos y cuya disposición en orden cronológico no pretende dar el carácter de un perfil histórico al volumen en conjunto.

La filosofía de Hobbes es una ocasión para definir el contraste entre Derecho natural y Derecho positivo, la de Vico para examinar la teoría clásica de las formas de gobierno y sus variaciones, la de Kant para presentar con un análisis textual la distinción entre libertad negativa y libertad positiva, la de Hegel para poner en evidencia la importancia de la distinción entre Derecho privado y Derecho público en la teoría política clásica. El ensayo sobre Marx se inserta en mis estudios de los últimos años sobre el problema de la guerra y la paz. Los de Pareto y Mosca nacieron en el ámbito del debate sobre el contraste entre la teoría y la ideología, entre el estudio de los hechos y la proposición de valores. En el ensayo sobre Max Weber recupero el tema de las

formas de gobierno en un análisis comparativo. En el de Gramsci el estudio se concentra sobre el concepto de sociedad civil y sus variaciones históricas.

Más que fragmentos de una historia de las ideas políticas, los ensayos aquí recogidos podrían ser considerados fragmentos de una teoría general de la política extraídos de la lectura de textos que han representado etapas fundamentales en la reflexión sobre el Estado en la edad moderna. Desde este punto de vista presumo, —o me hago la ilusión de ello— que el libro tiene una mayor unidad de la que puede parecer por la variedad de los autores seleccionados. Una unidad de método y de orientación.

La idea que subyace a este modo de aproximarse a las obras de los clásicos deriva de la convicción de que en el sucederse de las vicisitudes humanas existe una continuidad de fondo, una unidad de sustancia bajo la aparente variedad de las formas. Como escribió Maquiavelo: «Suelen decir los hombres prudentes, y no a bulto ni sin mérito, que quien quiera ver lo que ha de ser, que considere lo que ha sido: porque todas las cosas del mundo tienen en todo tiempo su correspondencia con los antiguos tiempos. Lo que procede de que, al ser aquéllas realizadas por los hombres que tienen y han tenido siempre las mismas pasiones, resulta de necesidad que les siga el mismo efecto» (*Discorsi*, III, 43).

Turín, abril 1985

Norberto Bobbio

ESTUDIO PRELIMINAR

FILOSOFIA DE LA HISTORIA E HISTORIA DE LA FILOSOFIA EN N. BOBBIO

La preocupación teórica dominante de Noberto Bobbio ha sido filosófica y dentro de ella ha ocupado un lugar preferente la filosofía del Derecho. En ese y en otros campos más o menos próximos, como la filosofía política o la filosofía de la cultura, ha tendido a cultivar un método de inspiración analítica que le ha llevado a destacar la importancia del uso del lenguaje y la clarificación conceptual dentro de una epistemología fundamentalmente empirista. Sin embargo, si en alguna ocasión ha eludido Bobbio etiquetarse abiertamente como analítico o como neopositivista, creo que debe dársele toda la razón al menos por la constante preocupación histórica que atraviesa toda su obra. Una preocupación —como es un tópico decir— de la que han solido carecer el neopositivismo y la analítica. No es casual que la primera inclinación bobbiana, durante sus estudios universitarios, alrededor del año 30, fuera la de dedicarse profesionalmente a la historia. Si a ello se une la enorme influencia por aquel entonces del historicismo de Benedetto Croce y el magisterio directo del filósofo del Derecho y, sobre todo, historiador de las ideas, Gioele Solari, se comprendería que Bobbio estaba destinado a pertenecer a una «generación de historiadores» [1]. Los ensayos recogidos en este libro

[1]Piero Gobetti, que había nacido ocho años antes que Bobbio, en 1901, y que moría prematuramente en 1926, pero que, como liberal radical, fue uno de los inspiradores de la posterior cultura italiana, escribió: «la nuestra será, en su

—que han sido seleccionados por el propio Bobbio —son una buena prueba de esa dedicación a la historia, aunque, ciertamente, la historia, la historia de las ideas, no ha sido su única ni exclusiva vocación [2]. O, mejor dicho, no ha sido su verdadera vocación, sin duda filosófica. Y es dentro de ésta donde ha tenido su lugar la historia como objeto de reflexión. De lo que hablaré en este estudio preliminar, así pues, será menos del Bobbio historiador que del Bobbio filósofo que reflexiona sobre la historia.

1. *Filosofía e historia, hoy.*

Para hablar de la relación entre filosofía e historia sería más que aventurado hoy atreverse a generalizar sobre el lugar de la filosofía y la historia en algo tan inaprensible, decimonónico y pasado de moda como «el espíritu de nuestra época». Lo más que cabe decir, sólo en negativo, es que ni la filosofía ni la historia parecen ocupar ya el privilegiado lugar que tuvieron en tiempos. En el mejor de los casos a ambas les ha cabido la suerte de la especialización, que a ojos tradicionales no será sino la desgracia de haber perdido la primera el secular podio de señora del pensamiento y la segunda el más breve y reciente título de patrona de las ciencias del espíritu. Muy poco parece quedar ya del exceso de confianza en la filosofía y en la historia que transparentó —a pesar de sus excepciones y diferencias internas— una parte fundamental del pensamiento del siglo XIX, de Hegel a Marx, pasando y continuando por las distintas suertes de historicismo. Pero hoy, salvo en círculos de especialistas, la filosofía ha sido desbancada en toda la línea por el pensamiento científico-tecnológico. Quizá trasunto de esa derrota, la filosofía importa ya tan

aspecto más original, una generación de historiadores» (*La rivoluzione liberale. Saggio sulla lotta politica in Italia* [1924], Torino, Einaudi, 1974, p. 6); y el mismo Bobbio aceptaría el vaticinio, pensando sobre todo en la influencia de Benedetto Croce: «Estábamos destinados a convertirnos en una generación de historiadores» («Benedetto Croce. A dieci anni della morte», Belfagor, XVII, nov., n. 6, 1962; ahora también, por donde cito, en *Italia civile. Ritratti e tetimonianze*, Manduria-Bari-Perugia, Lacaita Editore, 1964, p. 75).

[2] En el prefacio a una recopilación de estudios de historia de la filosofía similar a ésta escribía incluso que su actividad como historiador había sido «discontinua y poco sistemática» (*Da Hobbes a Marx. Saggi di storia della filosofia*, Napoli, Morano, 1965, p. 5). Pero, aparte del hecho de que casi lo mismo podría decirse de su actividad como filósofo del Derecho y de la política, hay en la obra bobbiana no sólo un respetable número de escritos directamente relacionados con la historia de las ideas, sino que, además, muchos de sus escritos teóricos de todo tipo tienen en cuenta la dimensión histórica de los problemas en ellos discutidos. Con todo, eso no significa que la historia haya sido su vocación.

poco que nadie ni nada se priva de tener su filosofía: en una insospechada pirueta del lema «todos somos filosófos», lo mismo hay una filosofía detrás de las últimas reivindicaciones de los futbolistas que de la próxima reforma reglamentaria de transportes. La historia, por su lado, es hoy un valor asumido en lo que toca a la consciencia de la variabilidad temporal y espacial, pero con una diferencia radical y significativa respecto a precedentes comprensiones de la misma: mientras que la idea básicamente progresiva de la época anterior —típica del XVIII, del XIX y, aunque más parcialmente, de la primera mitad del XX— tendía a sacrificar el pasado en nombre del preferible presente y del esperado futuro, se diría que la idea actual tiende a sacrificar el oscuro y dudoso futuro en aras del mediocre pero palpable presente. El historicismo relativista y progresista no ha pasado del todo en vano porque muy pocos proponen una vuelta sin más al pasado, pero el miedo al porvenir ha hecho caer la creencia en el progreso y el resultado parece ser la tendencia a conservar.

Ambos fenómenos, el decaer de la filosofía y la reversión de la idea de la historia, pueden relacionarse entre sí en más de un sentido. En el plano de los hechos no cabe duda de que una de las razones fundamentales por las que ha remitido la confianza en el progreso futuro de la historia está precisamente en los riesgos y excesos de la manipulación científica y técnica y de la naturaleza y del propio hombre. En el plano de las ideas, la decadencia de la filosofía ha sido observada críticamente hasta en la insistencia de la filosofía académica actual por reducirse al estudio de su propia historia: con independencia de la justeza de este diagnóstico, la inanidad de la filosofía y de la historia (de la filosofía) queda así manifiesta de un mismo golpe, pues cuando se dice que la filosofía carece de interés por ser nada más que historia no se sabe a ciencia cierta cuál de las dos lleva la peor parte. Se mire por donde se mire, la visión de las relaciones entre filosofía e historia se encuentra hoy bien alejada de Hegel, que intentó no sólo convertir a la filosofía en historia —en especial en historia de la propia filosofía como autoconsciencia de la humanidad—, sino también a la historia en filosofía como autodesenvolvimiento de la razón. Y por cierto que de tal pretensión totalizadora —que, pese a todas las inversiones y rupturas epistemológicas, animó a Marx y a buena parte de sus seguidores— ya sólo parecen quedar restos de un naufragio.

Pero si en un mundo complejo y carente de certidumbres y de soluciones de receta como el actual no caben majestuosas concepciones histórico-filosóficas, eso no significa que ocuparse de historia, de filosofía o de ambas sea una tarea mimética o estéril. Como pequeñas parcelas dentro de otras parcelas, sigue teniendo sentido —menos magnificiente que en tiempos pero quizá más útil— trabajar en los

campos comunes a la filosofía y a la historia. Desde el lado de la historia, la historia de la filosofía continúa reclamando cierta atención, por la misma razón que todavía existe la curiosidad de leer a los grandes pensadores del pasado y de utilizarlos y reinterpretarlos a la luz —o a la umbría— del tiempo presente. Desde el lado de la filosofía, todo depende de lo que se entienda por filosofía, pero en todo caso es muy posible que hoy se considere demasiado expeditiva la crítica de Burckhardt a la filosofía de la historia como una contradicción en los términos. En uno de sus significados al menos, la filosofía de la historia sigue siendo uno de esos reductos todavía inexpugnables que le restan a la preocupación filosófica, sobre todo en la medida en que nunca como hoy ha parecido tan irresuelta y acuciante para la humanidad la respuesta a la clásica pregunta «¿A dónde vamos?».

Así pues, filosofía de la historia e historia de la filosofía. Pero el retruécano del título requiere alguna explicación adicional para que no parezca que se mezclan peras con manzanas por mero amor a la simetría del lenguaje. No niego que algo de ese amor estético exista en la medida en que, en realidad, la perspectiva que aquí adoptaré frente a ambos conceptos es filosófica y no histórica. De lo que aquí se trata es de plantear algunos de los problemas filosóficos que presentan dos tipos de historia tradicionalmente diferenciados: la historia ocurrida, o *res gestae*—que en este caso se limita a la historia de la filosofía— y la historia narrada, o *rerum gestarum memoria*. Aunque en determinados aspectos esta distinción pueda parecer —y de hecho sea— borrosa, el problema filosófico principal que plantea la historia ocurrida, la historia como «hecho», es de primer grado y de carácter sustancial; en cambio, el de la historia narrada, la historia como «ciencia» (la historiografía, dicho con un neologismo de relativa fortuna), es de segundo grado y de carácter procedimental o metodológico. Se yuxtaponen así la filosofía de la historia estrictamente dicha y la metodología del conocimiento histórico. En las enciclopedias anglosajonas que he consultado se califica con buen criterio a ambos estudios como *filosofía* de la historia, dando un sentido más amplio a toda la expresión. No me parece, sin embargo de tan buen criterio la calificación que la usual distinción ulterior suele recibir en esas enciclopedias: filosofía de la historia «especulativa» el estudio sustancial y filosofía de la historia «crítica» el metodológico. Aun pasados ya ciertos ardores antimetafísicos tan exagerados como saludables, no estará de más precisar que la especulación y la crítica se reparten el trabajo de una manera más compleja y que, en el mejor de los casos, su respectiva participación en una determinada reflexión sobre la historia depende más del método filosófico utilizado que del tema elegido como objeto. Y así como reflexionar filosófica-

mente sobre métodos de conocimiento no garantiza la utilización de un método crítico (o analítico) limpio, tampoco reflexionar directamente sobre la historia condena irremisiblemente a la especulación desenfrenada.

Precisamente una de las razones por las que en ambos tipos de estudio, el sustancial y el metodológico, suele haber su parte de especulación y su parte de crítica — no siempre en la misma combinación— es porque la historia ocurrida y la historia narrada no son dos mundos sin comunicación. Sin llegar a la indistinción completa de quienes, partidarios de la epistemología idealista, han negado que haya otra historia real que la historia narrada o pensada, es claro que de los varios contactos entre los dos conceptos de historia no es el menos importante el que hace que la filosfía de la historia (ocurrida) de un autor influya en su metodología de la historia (narrada). Al menos tal es la presunción aquí asumida y ella explica el orden de las páginas que siguen.

La filosofía de la historia en sentido estricto —el único en que usaré dicha expresión— plantea directamente el espinoso problema de si tiene sentido presumir un significado racional a la sucesión de individuos, pueblos, culturas y hechos en que la historia parece consistir, hasta terminar con el problema del futuro de la humanidad, pasando por las preguntas y respuestas relativas al sentido, dirección y ritmo de la historia. Los epígrafes 2 a 5 intentan ordenar esa materia para situar la posición de Bobbio al respecto. La metodología de la historiografía, por su parte, tiene su raíz filosófica en la pregunta por el significado del conocimiento histórico, alrededor de la cual se han hilado diversos problemas y soluciones: desde la relación de las ciencias históricas con otros tipos de ciencia hasta la cuestión de la utilidad del conocimiento histórico, pasando por aspectos más concretos como el problema de la introducción de juicios de valor en las interpretaciones históricas o el del papel de la individualización y la totalización en ese tipo de investigaciones. Los epígrafes 6 a 9 intentan afrontar esos problemas en la obra de Bobbio, especialmente respecto a la historia de la filosofía.

2. *La filosofía de la historia: sinsentido, destino y sentido de la historia.*

Aunque la expresión «filosofía de la historia» nace en Voltaire, la pregunta por el significado de la historia se remonta a la antigüedad, cuando ya se presentan las dos respuestas más generales y típicas sobre el problema: la concepción lineal judía y la concepción cíclica griega. La consideración filosófica de la historia, en cuanto pregunta por su significado, es una extensión explicable de la pregunta por el

significado de la vida individual. Y aunque por lo menos hasta San Agustín —o quizá Vico— el objeto de esa consideración filosófica de la historia no fue la humanidad en su conjunto sino un determinado pueblo como el judío o la organización política de determinadas comunidades como las griegas o la romana, cuando hoy se habla de filosofía de la historia se piensa en la evolución y suerte de toda la humanidad. Por lo demás, nunca como hoy, cuando el hombre tiene en su mano la posibilidad de la autodestrucción completa, ha tenido tanta justificación la pregunta por el significado de la historia. Y es una pregunta que, como todas, podrá plantearse o no, pero que en cuanto se plantea exige siempre una respuesta, por más llena de precauciones y dudas que pueda estar. Incluso quien afirma que la misma pregunta carece de sentido por que la historia no puede significar nada, ya está dando una respuesta a la primitiva pregunta: si la historia carece de significado, al menos se le da el sentido del sinsentido. No está excluido que así pudiera ser, pero lo que ahora me interesa destacar es que en cuanto uno se pregunta por el problema del significado de la historia ya está haciendo, quizá contra su voluntad, filosofía de la historia. Ello indica asimismo no sólo que hay muchas filosofías de la historia, como es obvio, sino que hay varias formas de concebir la misma filosofía de la historia, puesto que bajo ese rótulo se han intentado resolver problemas múltiples y variados. Por supuesto no pretendo con lo anterior sentar cátedra sobre lo que deba entenderse por filosofía de la historia. Simplemente avanzo un concepto mucho más amplio que el, tal vez, más habitual —que tiende a restringirlo sólo a la visión judeo- cristiana de la historia[3]— con objeto de situar adecuadamente el pensamiento de Bobbio.

---

[3]Así, por citar algunos ejemplos, Nicolai Berdiaev afirmó : «La filosofía de la historia, por su mismo origen histórico, va indisolublemente ligada a la escatología y nos explica por qué el sentido de lo «histórico» ha nacido en el pueblo hebreo» *(El sentido de la historia. Experiencia de la filosofía del destino humano*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1979, p. 39); Karl Löwith sostiene que «la filosofía de la Historia depende enteramente de la teología de la Historia, en particular del concepto teológico de la Historia como una Historia de perfección y de salvación» *(El sentido de la historia. Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia* [1949], Madrid, Aguilar, 4ª ed., 1973, p. 7); en fin, José Ferrater Mora, más recientemente, también dice: «La historia tiene que ser no sólo total, sino, además, y sobre todo, tener un sentido que la 'visión' trata justamente de desentrañar. Ahora bien, ello sucede por vez primera cuando, en cierto momento de la evolución del pueblo hebreo, emerge la idea de que la historia se desarrolla según un plan ... [...] conciencia histórica surge, ya plenamente, dentro del cristianismo» *(Cuatro visiones de la historia universal. San Agustín, Vico, Voltaire, Hegel*, Madrid, Alianza Editorial, 1982, pp. 13-14).

El interés de Bobbio por la filosofía de la historia ha ido aumentando con los años de modo paulatino pero claro. Desde que en uno de sus cursos de la juventud, en 1942, proclamara —sin duda por directa influencia de Croce— «la imposibilidad y la ilegitimidad de la filosofía de la historia», hasta que, treinta años después, declarara que la filosofía de la historia era la única que le interesaba [4] se había producido un cambio radical. Ese cambio, no obstante, no estriba en el paso del rechazo de la filosofía de la historia a su aceptación. Bien mirado, la expresión «filosofía de la historia» significa dos cosas diferentes en cada momento, teniendo un sentido muy restringido en el primero y otro más amplio en el segundo. Lo único común a ambos momentos y a toda la obra bobbiana es el repudio de la presuposición de que la historia tenga un significado prefijado por leyes que la encaminen hacia su destino. Por eso el cambio radical entre una y otra fecha está en el diferente interés hacia la pregunta por el significado de la historia: mientras que al principio Bobbio solventa la pregunta con una respuesta de escuela que cierra toda preocupación ulterior por el problema, con posterioridad deja abierta la búsqueda del significado de la historia. Entre uno y otro momento, además, concurren algunos factores, tanto internos como externos a su obra, que pueden explicar ese cambio de interés. Entre los factores internos debe considerarse como importante la revisión del historicismo crociano en los años de la postguerra italiana hasta llegar a una posición «neoiluminista» y empirista. Y si esa revisión pudo dejar incólume el principio de la impredecibilidad de la historia por la intervención de la libertad humana, le llevó a diferenciar tajantemente la ciencia y la filosofía y a considerar a esta última como toma de posición valorativa ante la realidad: de ahí era fácil concluir que si la historia tiene un sentido racional podrá provenir sólo, y no es poco, de los valores escogidos por una determinada filosofía a la hora de juzgar la evolución histórica. Entre los factores externos a la obra bobbiana, aun con su enorme repercusión en ella, es decisivo el descubrimiento del arma atómica y su posterior utilización política: la existencia de un peligro inconmensurable para la humanidad obliga a plantear en términos inéditos la pregunta por el final de la historia y, por tanto, también por su fin o sentido. No es casual, así pues, que las observaciones de Bobbio más

[4] Cfr., respectivamente, *Lezioni di filosofia del diritto*, raccolte dallo studente Giulio Passetti Bombardella, Bologna, Casa editrice «La Grafolito», 1942, p. 35 y «Parlano i filosofi italiani», inchiesta a cura di Valerio Verra, *Terzo Programma*, n. 3, 1972, también, por donde cito, en AA. VV., *La filosofia dal '45 ad oggi*, a cura di V. Verra, Torino, Edizioni RAI, 1976, p. 476.

detalladas e inspiradas a propósito de filosofía de la historia deban buscarse en sus escritos sobre el problema de la guerra, especialmente a partir de 1962 [5]

Así pues, si la pregunta clave —y también previa— a la que toda filosofía de la historia debe contestar es la de si la historia tiene significado, Bobbio ha tendido a contestarla positivamente. Hay varios modos de responder a esa pregunta. En un sentido muy general —como decía hace poco—, el propio hacerse la pregunta presupone la atribución de una significación, aunque sea negativa. Cuando Macbeth dice que la vida —y la vida humana individual puede bien parangonarse a la historia del hombre como colectividad— «... is a tale told by an idiot, full of sound and fury signifying nothing», es claro que le ha atribuido un significado: no es literalmente (no digo literariamente) correcto decir que no significa «nada», pues ha de sobreentenderse que la vida no significa nada positivo, o real, o valioso, o racional..., precisamente porque su significado está en ser una locura llena de ruido y furia. Algo similar ocurre con las posiciones que concluyen su respuesta señalando la variabilidad imprevisible de la historia por causa de la libertad humana (pero aun partiendo de tal presupuesto no todos los filósofos concluyen ahí su respuesta: Croce y, precisamente, Bobbio son ejemplo de cómo se puede ir más lejos). Dar respuestas como éstas es mantener una filosofía del *sinsentido* histórico, aunque también puede ser considerado como una negación de la filosofía de la historia en cuanto que, a pesar de suministrar una *indicación* de una filosofía de la historia muy genérica, adoptan una *posición escéptica* por cerrar el paso a toda construcción de una filosofía de la historia más específica y detallada.

En el otro extremo, en el de las respuestas positivas a la pregunta por el significado de la historia, militan quienes han defendido que las acciones humanas tienen una explicación específica según la cual la historia camina hacia su destino. De San Agustín a Kant, de Hegel a Nietzsche, de Comte a Spencer y de Marx a Toynbee, las múltiples visiones del destino histórico del hombre responden a diferentes presuposiciones y criterios pero coinciden todas en pretender desentrañar el significado presuntamente propio y objetivo al que está sometido el desarrollo histórico. Y obsérvese que tal significado no tiene por qué ser forzosamente inmanente a los hechos de la misma historia humana. También puede ser transcendente a ella porque se

---

[5] Véase *Il problema della guerra e le vie della pace*, Bologna, Il Mulino, 1979, especialmente la «Introduzione» y la bibliografía en ella citada en notas (hay trad. cast, de Jorge Binaghi: *El problema de la guerra y las vías de la paz*, Barcelona, Gedisa, 1982).

presuma que no depende directamente del hombre, sino de la divinidad, de la naturaleza o de una razón superior divinizada. Desde el punto de vista de tales filosofías, respuestas como las anteriores son más una «construcción» hecha por la propia historia (o por sus designios transcendentes) que una construcción del filósofo, de modo que tales filosofías pueden considerarse más propiamente como *visión* de la historia que como construcción. Y nada en esas distintas visiones pone en duda la idea común, típica de una *posición fideísta* o providencialista, de que existe un *destino* incorporado a la historia, en suma, de que es posible *descubrir* el significado de la historia.

Las dos respuestas anteriores, la escéptica y la fideísta, son al fin y al cabo respuestas extremas alternativas que además coinciden en presuponer que la filosofía de la historia es una especie de descripción de la historia. Entre ambas hay una respuesta diferente, y hasta colocada en otro plano —precisamente la adoptada, entre otros, por Bobbio—, que se niega tanto a considerar que la historia es un sinsentido total como a aceptar la visión de un diseño completo de su desarrollo. La idea fundamental de la que podría llamarse *posición crítica*, o racionalista crítica, es que es posible y legítimo *atribuir* un significado a la historia. Pero «atribuir» un significado a la historia implica negar que ésta tenga un significado propio, negativo o positivo, inmanente o transcendente, y afirmar que es sólo el observador quien realiza la *construcción* de una filosofía, otorgando a la historia un *sentido* a sabiendas de que ha seleccionado ciertos rasgos y eliminado otros y de que su interpretación es radicalmente valorativa (podría decirse también subjetiva si no fuera porque tal término sugiere la noción de carencia de objetividad e imparcialidad y da a entender que toda interpretación es equivalente en su arbitrariedad, cuando, por el contrario, puede defenderse que no todas las interpretaciones filosófico-históricas son equivalentes en la medida en que cabe calibrar su plausibilidad justamente mediante la evaluación del tipo y la riqueza de los rasgos seleccionados y de la profundidad y extensión de sus valoraciones). Atribuir un significado a la historia, así pues, es dar un sentido, no desvelar un destino. Hacia el pasado, como actividad más intelectual que moral, la atribución de sentido a la historia es una operación precavida y cuidadosa que intenta mostrar los rasgos de innovación y acumulación, o de continuidad y repetición, que sirven para conferirle una racionalidad o, si se prefiere, una racionalización. Pero la verdadera importancia de la operación de atribuir un sentido a la historia es más moral que intelectual y está en mirar hacia el presente y, sobre todo, hacia el futuro. Entresacar unos rasgos y otros de la historia pasada según una determinada interpretación no es aquí la base de una predicción —en realidad, de una profecía—, sino un presupuesto más de una toma de

posición en favor de ciertos valores estimados como merecedores de guiar el proceso histórico en curso y por venir. En cierto modo, atribuir un sentido a la historia es sobre todo adoptar un compromiso ético o político y proponerlo como modelo. En fin, por decirlo en términos de una famosa dicotomía, tal operación no pretende tanto decir cómo ha sido, es y será la historia cuanto valorar y prescribir cómo ha podido, puede y debe ser según unos determinados principios. Y, sin lugar a dudas, Bobbio ha creído siempre, como buen racionalista y nominalista, que la única filosofía de la historia aceptable es la que opera de esta manera.

3. *Dirección, final y fin de la historia*

En relación con las tres respuestas más típicas a la pregunta sobre el significado de la historia —la escéptica, la fideísta y la crítica—, existe otro filón de respuestas que intentan concretar cuál sea la dirección global de la historia en forma de imágen retórica. Las imágenes globales de la historia son variadísimas, pero todas ellas coinciden en suministrar una simplificación metafórica de la cual, al modo de las fábulas, suele extraerse una sencilla enseñanza. Tales imágenes pueden obtenerse del mundo físico, como cuando se compara a la historia con una tempestad, un huracán, una tormenta o un torbellino: ello parece servir para acentuar el carácter caótico, violento, imprevisible, azaroso y ajeno a la razón y la voluntad humanas del desarrollo histórico, por lo que se adaptan bien a la respuesta escéptica sobre el significado de la historia. Sin embargo, probablemente las imágenes más utilizadas para representar global y metafóricamente a la historia provengan del mismo mundo humano, es decir, de construcciones artificiales que exigen un autor y un cierto designio premeditado (que luego puede cumplirse o no). Si no la metáfora más socorrida, acaso la más fácil y típica entre estas sea la teatral: la historia ha sido repetidamente vista como tragedia, con su destino fatal ineluctable, como drama, con sus claroscuros realistas y su plausible final no por fuerza fatal ni feliz para todos los protagonistas, o —tal vez más raramente— como comedia, con su desarrollo y su final felices y asegurados. A pesar de las notorias diferencias entre las tres imágenes teatrales (y de sus posibles combinaciones), hay una importante coincidencia inconsciente en todas ellas: así como los actores conocen de principio a fin el texto de la obra y las pretensiones del autor, el filósofo de la historia se considera también un actor (además de espectador privilegiado) que conoce la trama y el desenlace. Desde este punto de vista, las imágenes teatrales se adaptan bien a las filosofías de la historia que pretenden haber

descubierto el significado de la historia y desvelado su destino. En ello son radicalmente diferentes de otro tipo de imágenes, también usualmente humanas y artificiales, pero en las que el autor no ha repartido papeles detallados y, por tanto, los actores son libres al precio de no conocer el resultado final de sus acciones: las imágenes de la nave con rumbo desconocido y del laberinto —una vez más es aquí clara la analogía entre la vida individual y la de la humanidad— representan un modo de concebir la historia que destaca la tortuosidad del recorrido y la imprevisibilidad del final. Se puede acentuar más el azar que la libertad humana, como ocurre en el laberinto, o más la libertad humana que el azar, como ocurre en la aventura marítima—salvo que, como hizo Voltaire en *Cándido* se compare a los hombres con los ratones que van en la bodega de la nave—, pero en ambas metáforas hay un elemento de desconocimiento que las hace apropiadas para simplificar a las filosofías de la historia que no aspiran a desvelar misteriosos significados preexistentes y sólo buscan, sobre la marcha, una salida, un sentido al camino transcurrido y al que se quiere todavía recorrer.

Todas las anteriores imágenes metafóricas tienen un rasgo en común que comparten con la mayoría de las filosofías de la historia: presuponen un principio y un final. Respecto al final —cuya dilucidación es siempre más atractiva—, su pretensión fundamental parece consistir en indicar cuál es la dirección de la historia, bien en el sentido descriptivo del término «dirección» cuando no se alude a factores como los de progreso, regresión, estancamiento y similares, bien en el sentido valorativo del término cuando tales factores entran en juego. Sin embargo, dejando tales implicaciones para más adelante, la diferencia que me parece más importante entre las distintas imágenes globales de la historia es la relativa al punto de vista adoptado para comtenplar la dirección de la historia. El punto de vista puede ser —insisto en ello con otras palabras— externo o interno, según el filósofo de la historia se sitúe sólo como observador o, en cambio, sólo como implicado. Por aludir a las metáforas anteriores, la diferencia está en que mientras en las imágenes teatrales se pretende conocer desde fuera, objetivamente, la dirección de la acción, en las imágenes de la nave o del laberinto es más propio situarse dentro, entre los protagonistas de la acción, y no dar por garantizado el resultado final: éste puede consistir ahí tanto en la llegada a puerto como en el naufragio, tanto en la salida del laberinto como en la muerte dentro de él, sin que nadie pueda asegurar nada de antemano. (En las imágenes de catástrofes físicas, sin embargo, parece que pueden adoptarse cualquiera de los dos puntos de vista.) Esto puede servir para indicar que sólo en las filosofías de la historia que no dan por descontado el resultado último de la historia, se

considere bueno o malo, cabe disociar propiamente fin y final, es decir, la finalidad que se atribuye a la historia y que se pretende o desearía conseguir y el resultado final que se cree posible — y, por tanto, no necesario ni inevitable— y que puede ser considerado también como completamente indeseable. En cambio, quien ve la historia como obra teatral está más inclinado a identificar su sentido o finalidad con el punto de destino, es decir, tiende a confundir el fin de la historia con su final: dos ejemplos bien diferentes de esta tendencia son la asunción de la terminación de la tragedia por parte del nihilista y la aceptación del drama que concluye en el juicio final por parte del cristiano.

Las observaciones anteriores —sin lugar a dudas esquemáticas— pueden servir sin embargo como indicador de la filosofía de la historia de Bobbio en relación con la dirección y el fin y final de esta última. Desde luego, las metafóras preferidas por él para representar la historia han sido las típicas de una concepción ni fideísta ni escéptica de la historia: la imagen de la nave y, sobre todo, la imagen del laberinto. Bobbio ha utilizado la imagen de la nave para ilustrar la idea de nuestro desconocimiento del fin de la historia y la imagen del laberinto (o, alguna vez, la equivalente de la selva, que es un laberinto natural) para destacar no sólo la idea de extravío ante un imprevisible final, sino también para insistir en que deben evitarse los caminos que se han demostrado errados para poder encontrar la salida. Están ahí presentes los dos rasgos fundamentales de su filosofía de la historia: en primer lugar, la adopción de un punto de vista interno ante la historia que no pretende situarse en el lugar de un observador privilegiado, sino que vive, sufre y duda dentro de la propia historia; en segundo lugar, la confianza en la existencia de un sentido, de una salida, que exige un esfuerzo consciente porque no está garantizada sin más [6]. De todos modos, si Bobbio ha utilizado alguna vez imágenes de otro carácter para representar la historia, se ha inclinado más hacia el extremo escéptico que hacia el fideísta. Así,

[6]Sobre todo ello, cfr, por ejemplo, «Dopo la resistenza», *Risorgimento*, V. n. 6, giugno 1955, p. 5; «Politica e cultura», en AA.W, *Politica e cultura*, Atti del Convegno di studio, Lugano, 6 ottobre 1962, Lugano, Federazione Goliardica Ticinese, 1963, pp. 22-24; «Il problema della guerra e le vie della pace», *Nuovi Argomenti*, pp. 3-4, 1966, ahora en *Il problema della guerra*... cit., pp. 21-23 (las mismas páginas en trad. cast. cit.); «Le lezioni luganesi», en *Una filosofía militante. Studi su Carlo Cattaneo*, Torino, Einaudi, 1971, p. 181. En alguna ocasión ha acentuado Bobbio la idea de la falta de una garantía sobre el futuro utilizando la imagen del laberinto para sugerir que no sabemos si la historia tiene una salida y que, de tenerla, no parece cercana (cfr. «Represione e diritti civili: ecco i tre nodi a sciogliere», *Avanti¡*, venerdì, 7 luglio 1978, pp. 8-9), pero ese cambio de matiz no cambia su punto de vista general.

alguna vez ha escrito que la historia es un mar siempre borrascoso, carente de sentido, como al recordar a su mejor amigo de la juventud, Leone Ginzburg —muerto a los 34 años, en 1944, en una cárcel romana de los nazis—, pero se trata sólo de momentos relativos a determinados estados de ánimo y propios de una historia personal, casi casi secreta, que él diferencia bien de la historia general: sin que ambas historias estén del todo desconectadas —puesto que el fascismo y la barbarie hitleriana son elementos que las unen—, creo que «la sorpresa de estar vivo todavía» es un sentimiento estrictamente personal y casi religioso que Bobbio ha tenido el cuidado de no extrapolar al hombre en general [7]. Por lo demás, cuando especialmente en los últimos años ha comparado a la historia —según la imagen hegeliana— con un inmenso matadero, sólo ha pretendido dar una descripción que no es incompatible con la defensa de determinados fines que deberían realizarse en el futuro.

¿Cuáles son los fines, en cuanto finalidades, que Bobbio ha atribuido a la historia? Así planteada la pregunta, se diría que en su respuesta han de confluir la filosofía de la historia y la filosofía política bobbianas. Y a rasgos muy generales esto es cierto. Basta leer los textos en los que Bobbio se ha referido a los fines de la historia para caer en la cuenta de que éstos coinciden con los valores políticos por él siempre defendidos: la libertad, la igualdad y la seguridad [8]. Sin embargo, como relativista no escéptico en teoría de la moral, también ha sido siempre consciente de que una cosa es proponer fines y otra bien diferente realizarlos. Por un lado, nunca ha creído que los fines de la historia vengan a coincidir con su final: la historia carece de final utópico al menos porque siempre se podrán proponer nuevos fines que intenten superar las inevitables deficiencias de toda organización humana. Por otro lado, siempre ha tenido en cuenta que los valores últimos —como son, precisamente, la libertad, la igualdad, y la

---

[7] Véase «Introduzione» a GINZBURG, Leone, *Scritti*, Torino, Einaudi, 1964, p. XXIX.

[8] Así, en uno de sus primeros escritos sobre filosofía de la guerra dice: «La *guerra* es uno de los grandes temas de la filosofía de la historia, como el origen y el fundamento de la *propiedad* y el surgir y decaer de los *Estados*. La historia humana parece tender hacia tres fines: la libertad, la igualdad y la paz. En un hipotético estado de naturaleza los hombres vivían libres, iguales y pacíficos. Pero la instauración del Estado, con la distinción que le es esencial entre gobernantes y gobernados, ha sofocado definitivamente la libertad (Hobbes); el nacimiento de la propiedad ha introducido la desigualdad (Rousseau); y la guerra ha vuelto imposible la convivencia pacífica de los Estados conforme al Derecho (Kant)» («Filosofia della guerra nell'era atomica», *Terzo programma*, n. 3, 1965 p. 7); sobre ello, más general, véase mi libro *Filosofía y Derecho en Norberto Bobbio*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1983, cap. IV, ap. B.

seguridad— son confictivos en la práctica y, por tanto, no pueden realizarse al mismo tiempo ni en toda su extensión. Esta doble precaución a propósito tanto de la variabilidad como de la compatibilidad total y la realizabilidad conjunta de los valores, plantea el problema de la relación concreta entre los fines de la filosofía política de Bobbio y los fines por él atribuidos a la historia. En su filosofía jurídico-política, el valor escogido con preferencia ha sido el de la libertad —o, para ser más preciso, el de la igual libertad—, subordinando a ése el de la igualdad y jerarquizando en último lugar el de la seguridad. En esa graduación, además, ha defendido la justificación del Estado democrático-liberal ya que no como ideal supremo insuperable, sí como valor necesario e indeclinable. La contrapartida de tal defensa, como es obvio, es la aceptación del Estado como fórmula de organización política cuando menos inevitable, pues, como buen realista, Bobbio ha tendido a descreer de las propuestas extincionistas del Estado [9]. Pero todos los anteriores fines políticos están pensados dentro de y, sobre todo, para un determinado momento y situación histórica: la que surge con el Estado moderno y se desarrolla bajo el principio de las nacionalidades —especialmente en Europa— hasta llegar a la compleja división actual del mundo. En cambio, desde una consideración más general de la historia que considere también el futuro, el anterior modelo político presenta al menos dos graves dificultades o paradojas que muestran la difícil confluencia entre filosofía política y filosofía de la historia. En primer lugar, la división mundial en Estados soberanos —o, al menos, en algunos pocos Estados realmente soberanos junto con otros muchos que no lo son tanto— es hoy uno de los factores que no sólo interceptan la extensión de la libertad y la igualdad entre los hombres, sino que más ponen en peligro la propia seguridad internacional. La paradoja que esto produce reside en que mientras se asume el valor positivo de la fórmula Estado —del Estado liberal-democrático, se entiende— a efectos internos y de momento, esa misma fórmula parece negativa a efectos internacionales, tanto de momento como en perspectiva futura. En segundo lugar, dada la situación anterior y el nuevo peligro de la autodestrucción de la humanidad, el valor de la seguridad internacional, es decir, el valor

---

[9]Cfr., por ejemplo «Della libertà dei moderni comparata a quella dei posteri», *Nuovi Argomenti*, n. 11, nov.-dic. 1954, ahora, por donde cito, en *Politica e cultura*, Torino, Einaudi, 1955, pp. 189-193; y «Democrazia socialista?», en AA.VV., *Omaggio a Nenni*, Roma, Quaderni di «Mondoperaio», s. f. (pero 1973), ahora, por donde cito, en *Quale socialismo? Discussione di un'alternativa*, Torino, Einaudi, 1976, pp. 9-10; sobre todo ello, puede verse mi libro *Filosofía y Derecho*... cit.,§19 y el apartado citado en la nota anterior.

de la paz, no puede situarse por debajo de la libertad o la igualdad tan rápida y expeditivamente como puede hacerse para las sociedades políticas estatales. La paradoja aquí está en proponer en uno y otro caso diferentes valores que de hecho pueden ser incompatibles.

Desde luego, Bobbio ha sido perfectamente consciente de la primera paradoja. Su defensa del Estado no ha insistido nunca especialmente en la fórmula del Estado nacional y sus preocupaciones no se han agotado en la esfera interna, como lo prueba, a modo de ejemplo, el artículo aquí recogido sobre «Marx, marxismo y relaciones internacionales». Es más, en los años de la postguerra estuvo próximo a las posiciones del federalismo europeo, una propuesta de la que después han quedado pocos rasgos en su obra probablemente por la difícil realizabilidad de la idea. Lo fundamental, sin embargo, es que Bobbio haya aceptado la necesidad de superar la organización política estatal-nacional por mecanismos internacionales eficientes (en definitiva, jurídicos) que no sólo permitan salvaguardar la paz sino también garantizar la protección de los derechos humanos, que son el núcleo moral del Estado liberal-democrático. Naturalmente una propuesta como la anterior es asumida como inactual hoy por hoy y precisamente por eso no es contradictorio preferir a la vez que el modelo democrático se vaya acogiendo y perfeccionando en el presente marco estatal en lugar de diferir su puesta en práctica hasta una futura e hipotética extinción de los Estados [10]. Respecto a la otra paradoja, la relativa a la antinomia entre los valores de libertad (o igualdad) y de paz, tengo la sospecha de que Bobbio ha tendido a evitar una tajante elección para buscar una fórmula de compromiso a mi modo de ver poco satisfactoria. Cuando se ha planteado genéricamente el problema de los fines de la historia por él preferidos ha escogido siempre la libertad y la igualdad, si bien —parece— dando una mayor transcendencia al primero, entendido no en el sentido crociano de la libertad como creatividad que es *causa* del progreso humano, sino como concreta e históricamente variable *finalidad* a perseguir [11]. En cambio —dentro del mismo plano histórico gene-

---

[10]Sobre todo lo anterior cfr., por ejemplo, «Federalismo vecchio e nuovo», *GL* (Giustizia e Libertà), I, n. 102, sabato 25 agosto 1945; «Federalismo e socialismo», *Lo Stato Moderno*, III, n. 21, 5 nov, 1946, pp. 490-492; «La comunità internazionale e il diritto», *Rivista Trimestrale di Diritto e Procedura Civile*, V, n. 4, 1951, pp. 1026-1029; «Democrazia socialista?» cit., en *Quale socialismo?* ... cit., pp. 15-16; e « Introduzione» a *Il problema della guerra*... cit., pp. 13-16 (trad. cast. cit., pp. 16-10).

[11]Cfr. sobre todo ello «Libertà e potere», *Nuovi Argomenti*, n. 14, 1955, ahora en *Politica e cultura* (1955) cit., pp. 271 y ss.; «Eguaglianza», *Enciclopedia del Novecento*, Roma, Istituto dell Enciclopedia Italiana, vol. II, 1977, p. 363; y

ral—, cuando ha enfrentado el problema de la guerra en la era nuclear, ha asumido el valor positivo de la paz ya que no como absoluto y suficiente, sí al menos como necesario y, por tanto, como hoy por hoy prioritario [12]. A simple vista, la jerarquización entre los tres valores sigue siendo aquí la misma que en su filosofía política, pero sólo si la discusión se mantiene en un plano abstracto. Los problemas comienzan cuando se plantean preguntas concretas: el que la paz sea hoy un valor necesario y prioritario, ¿no significa que cabría renunciar a los otros valores, al menos de momento, con el fin de garantizar la paz? Así planteada, la cuestión no me parece que haya sido directamente abordada por Bobbio, aunque tal vez sí pueda observarse un intento tácito de evitarla mediante una fórmula de compromiso obtenida a través de una significativa extensión de los conceptos de democracia y de paz.

La democracia puede ser vista básicamente o como un sistema que prima sobre todo el valor de la igualdad o, cuando además se insiste en el calificativo de «liberal», como un sistema que prima el valor de la libertad igual. De ambos conceptos de democracia, y especialmente del segundo, Bobbio ha hecho uso y dado lección abundantemente en su obra. Lo que es más atípico e inusual es asociar la democracia al valor de la paz, como también ha hecho en alguna ocasión tratando de sintetizar en una única expresión los valores internos y los internacionales, o —más en general, si se quiere— la filosofía política y la filosofía de la historia: justamente a propósito de la seguridad internacional, en la «Introduzione» a su recopilación de ensayos *Il problema della guerra e le vie della pace* escribía que la no violencia es «el tema fundamental de nuestro tiempo» para añadir a continuación que la democracia es el ejemplo más convincente de método político no violento [13]. Y no es que Bobbio haya sido precisamente simplista a propósito del problema de la violencia, pues si por un lado ha asumido la «amarga verdad» de

---

«Libertà», *Idem*, vol. III, 1979, pp. 1000-1001; sobre las diferencias de esta concepción con la concepción crociana de la libertad —de la que Bobbio ha escrito que su generación es deudora (cfr. *Trent'anni di storia della cultura a Torino (1920-1950)*, Torino, Cassa di Risparmio di Torino, 1977, pp. 37-38)—, véase «Benedetto Croce e il liberalismo», *Rivista di filosofia*, XLVI, n. 3, 1955, ahora, por donde cito, en *Politica e cultura* (1955) cit., especialmente pp.257-263.

[12] Cfr., por ejemplo, «L'idea della pace e il pacifismo», *Il Ponte*, XL, n. 2, 1975, ahora por donde cito, en *Il Problema della guerra* ... cit., pp. 171-183 (trad. cast. cit., pp. 168-180).

[13] Cfr. *Il problema della guerra*... cit., pp. 13-16, la cita textual en p. 13 (trad. cast. cit., pp. 17-20); la misma idea en «Marxismo, capitalismo y socialismo. Entrevista a Norberto Bobbio», a cargo de A. Ruiz Miguel, *Sistema*, nn. 29-30, mayo 1979, p. 7.

que «no es realista la condena de la violencia», por otro lado —dentro de la inevitable tensión entre su realismo y su moralismo— también ha escrito mucho después que «o los hombres consiguen resolver sus conflictos sin recurrir a la violencia [...], o la violencia los cancelará de la faz de la tierra» [14]. Pero la cuestión sigue estando en que la democracia no se caracteriza especial ni típicamente por deducirse del valor de la paz y la no violencia. Por no aludir a los múltiples ejemplos de intervenciones internacionales armadas de Estados democráticos —que sería un argumento relativamente débil en la medida en que ello denuncia la falta de un sistema internacional democrático—, hay al menos dos razones por las que la paz no puede considerarse el valor inspirador ni típico de los sistemas democráticos. La primera es que tal valor es común a toda la organización política que tienda a monopolizar el uso de la violencia en detrimento de su uso privado: el orden, la paz interna, la exclusión de la violencia no estatal, es el fin fundamental de todo Estado, no el carácter típico del Estado democrático. Más aún, si la paz es un fin especialmente típico por sobrevalorado, lo es justamente en los regímenes no democráticos: lo que más desea el dictador, como el conquistador, es que su poder sea aceptado sin violencia. La segunda razón por la que la paz no puede considerarse un valor típico ni inspirador del Estado democrático es el negativo de la anterior y reside en que ningún Estado, y tampoco los democráticos, elimina por completo la violencia, de modo que la paz se consigue siempre a costa de usar la fuerza.

No pretendo en absoluto negar las diferencias, sin duda cualitativas, entre sistemas que adoptan actitudes completamente distintas frente al adversario político, que en el sistema democrático no es tratado violentamente a menos que él mismo practique la violencia: en este sentido es cierto que la democracia —como a Bobbio le gusta repetir— es el único sistema cuyo principio es contar y no cortar las cabezas. Sin embargo, eso significa que el valor principal de la democracia no es tanto la paz cuanto la libertad. Puede ser cierto también que, supuestas determinadas condiciones, el sistema democrático facilite y promueva una situación más estable, menos tensa y violenta, en suma, más profundamente pacífica que cualquier otro sistema político. Pero cuando se afirma esto se está utilizando un concepto muy amplio de paz que comprende también otros valores de justicia. Precisamente Bobbio ha cuidado de distinguir entre una

---

[14] Cfr., respectivamente, «La non violenza è un'alternativa?», en AA. VV., *Marxismo e nonviolenza*, Genova, Editrice Laterna, 1977, ahora, por donde cito, en *Il problema della guerra*... cit., pp. 205 y 206 (trad. cast. cit., p. 202); e «Introduzione» a *Il problema della guerra*... cit., p. 14 (trad. cast., p. 18).

significación negativa (en sentido lógico, no en sentido valorativo) de la paz, como ausencia de guerra y de violencia física, y una significación positiva, como equivalente a justicia e incluyendo la ausencia no sólo de violencia en sentido estricto sino de toda situación «violenta» en el amplio significado de situación injusta [15]. Y, desde luego, cuando Bobbio ha asimilado el sistema democrático a la no violencia no estaba pensando en el concepto amplio de violencia y de paz. Pero si en este punto no parece haber existido cambio ni oscilación en su planteamiento, sí creo que se ha producido un cambio importante en su jerarquización de los valores. En sus más recientes escritos, sin duda mediante la asimilación de democracia y no violencia como nexo de unión, ha pasado a insistir menos en el valor de la libertad que en la idea de la paz. Es tremendamente significativo, por eso, un texto como el siguiente, que viene a revisar —aun dentro de precauciones realistas— su desconfianza hacia el extincionismo estatal: «una sociedad, cualquiera que sea, para ser mejor que la nuestra tendrá que ser menos violenta, hasta el límite de la desaparición total de la violencia (en este sentido, y sólo en este sentido, se puede hablar sensatamente de 'extinción del Estado') [...] Creo firmemente que el único salto cualitativo verdadero (ignoro si también posible) de la historia humana es el paso no del reino de la necesidad al reino de la libertad, sino del reino de la violencia al de la no violencia» [16]. Es más que probable que, aparte del referente inmediato y evidente de la explosión terrorista en Italia durante los últimos años 70 y primeros 80, este cambio venga también justificado por la inestabilidad internacional, la creciente guerra fría y armamentista entre las dos superpotencias y, en suma, el peligro de una violencia total autodestructora para la humanidad. Por lo demás, las anteriores observaciones muestran que en el espinoso campo de las discusiones sobre valores en general —como Bobbio mismo ha señalado varias veces, tal vez cargando la mano en su desconfianza hacia las mismas —no es fácil mantener una coherencia absoluta, aunque sólo sea porque los problemas político-morales ahí implicados son enormes y variados y cada uno de ellos con diferentes aristas. Respecto a los fines de la historia propuestos por Bobbio, concluyendo, no debe preocupar tanto la búsqueda de una coherencia a toda costa como, además de plantear problemas serios, poner de manifiesto la permanencia en su obra de un rasgo típico de las concepciones

[15] Cfr. «L'idea della pace...» cit,. en *Il problema della guerra*... cit., pp. 166-170 (trad. cast, cit., pp. 164-168).

[16] «Il fine e i mezzi (La violenza ha valore morale?)», *La Stampa*, domenica, 25 giugno 1978, p. 3.

de la historia a las que llamé críticas: la propuesta de fines éticos con independencia de la supuesta dirección o falta de dirección de la historia.

4. *El ritmo de la historia.*

Las figuras metafóricas que sugieren un diseño general de la dirección de la historia no responden a la pregunta sobre el ritmo del curso histórico —a excepción, si se quiere de las posiciones escépticas, que niegan la existencia de una y otro—. Se ha pretendido a veces que el curso entre el principio y el final de la historia sigue unas pautas determinadas que hacen comprensible el pasado (y, para los más optimistas, predecible el futuro). El viaje de la nave, el interior del laberinto o la obra teatral pueden tener cada uno distintas estructuras internas: la nave puede ir en línea recta, en zigzag, en círculos, a la deriva...; el laberinto puede componerse de pasillos rectos, de espirales, de habitacionés geométricas idénticas y/o disímiles, de tortuosas vías...; el nudo de una pieza teatral, en fin, puede mostrar una situación en progresión, en regresión, cíclica, estancada, de enredo... Del mismo modo, numerosos filósofos de la historia han pretendido que el «nudo» de la historia tiene una estructura interna más o menos similar a alguna de las anteriores. Supuesto que pueda hablarse con propiedad de una estructura del curso histórico, las respuestas más generales a propósito de su configuración, es decir, del tipo de ritmo supuestamente seguido por la historia, son dos: la imagen lineal, cuyo principio básico es que la historia no se repite, y la imagen cíclica o circular, que parte del principio opuesto. Estas dos formas básicas no implican necesariamente una determinada concepción sobre la dirección de la historia, a pesar de que intuitivamente pueda tenderse a pensar que las concepciones lineales son progresivas y las cíclicas regresivas. Lo cierto es que, por señalar los ejemplos tópicos, ni el iluminismo optimista agota el cuadro de las concepciones lineales de la historia ni el pesimismo griego es característico de toda concepción cíclica. Además, categorías como las de progresión y regresión son en realidad inapropiadas para cualquier concepción cíclica consecuente globalmente considerada: si la historia se va repitiendo en ciclos de ascenso y decadencia no hay por qué dar más importancia a la segunda que al primero, pues la categoría allí dominante en el conjunto (no dentro de cada uno de los ciclos) no es ninguna de las dos, sino la de la recurrencia. Tal era la posición que Kant llamó abderitismo y a la que, recordando el mito de Sísifo, caracterizó

bien como el «perpetuo dar vueltas en círculo alrededor del mismo punto», bien «como un eterno oscilar» [17]. Paralelamente, el modelo lineal no admite como única la categoría del progreso, pues cabe ver también el curso siempre nuevo por el que se supone que camina la historia en regresión —nada más fácil hoy que pensar en ello, ante la temida perspectiva del abismo nuclear—, al igual que cabe verlo en una simple variación que no implica mejora ni empeoramiento —tal es la interpretación más plausible de la filosofía de la historia cristiana en lo relativo a la historia terrena, que al fin y al cabo es la historia propiamente dicha—.

Dentro de las dos respuestas anteriores, la lineal y la cíclica, los dos modelos extremos son el de la línea recta y el de círculos cerrados, respectivamente. Sin embargo, tienen mucha mayor importancia teórica los dos modelos intermedios: el modelo de línea irregular o dialéctico y el modelo de círculos imperfectos, que puede llamarse —no sin alguna duda por mi parte— de espiral. El modelo dialéctico comparte la presuposición básica del modelo lineal extremo de la irrepetibilidad de la historia, pero le imprime una corrección importante que implica la aceptación de algún tipo de recurrencia a lo largo del curso sustancialmente variable de la historia. Dentro de las diferentes formas de entender la dialéctica como resorte de la historia, el elemento común a todas ellas —presente en la concepción liberal, así como en la hegeliana y en la marxista— es la noción de contradicción o lucha: según tal modelo común, la historia sigue una línea que no es recta sino con numerosas codas o bucles caracterizados precisamente por la idea de conflicto. Menos importante es el que esas codas o bucles se configuren además como momentos conflictivos que crean una nueva situación reasumiendo parte de la vieja —la síntesis superadora—, que es el entendimiento hegeliano y marxista de la dialéctica. Así pues, puede decirse que mientras la categoría fundamental del modelo lineal puro es la de la variación por sucesión, la del dialéctico es la de la variación por contradicción. En el otro lado, el modelo de espiral coincide con el circular extremo en la presuposición básica de que la historia se repite, pero también introduce una modificación importante que atenúa la rigidez de aquél. Aunque el hincapié dominante de la concepción que el ve el curso histórico en espiral sigue estando en la

[17] KANT, E., «Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor» (1798), §3 en *Filosofía de la historia*, prólogo y traducción de Eugenio Imaz, México, El Colegio de México, 1941, reimpresión del Fondo de Cultura Económica, 1979.

noción de recurrencia, la idea de la espiral conlleva la suposición de que la historia sufre alguna suerte de variación dentro de una básica similitud. Si se quiere, mientras que la categoría fundamental del modelo cíclico puro es la de la recurrencia por identidad de las situaciones históricas, la del modelo de espiral es la de la recurrencia por semejanza [18].

Podría pensarse que asumir que la historia tiene un determinado ritmo, cualquiera que sea, implica no solamente desechar desde luego todo escepticismo ante la filosofía de la historia, sino incluso participar del *pathos* que alienta tras las filosofías de la historia de carácter fideísta: dar por revelado el misterio de que aquello que es variable, distinto, inconexo a veces, no es sino la apariencia que encubre una realidad ordenada. Sin embargo, nada impide volver a distinguir aquí a propósito del carácter de tal asunción, que deberá considerarse fideísta si pretende haber *descubierto* el ritmo histórico y que podrá reputarse compatible con una filosofía de la historia crítica si se es consciente de que el ritmo ha sido *atribuido* con un objetivo valorativo. A pesar de alguna declaración claramente escéptica en este punto, Bobbio no ha dejado de sucumbir a la tentación de señalar ritmos históricos y —lo que complica las cosas— lo ha hecho con una oscilación en apariencia bien tajante. Por una parte, en contraste con su filosofía de la historia crítica, es impresionante el número de alusiones en la obra bobbiana a la repetición en la historia. Hasta el punto de que se diría que Bobbio participa de una clara concepción cíclica —de modo más preciso, en espiral— que pretende haber *descubierto* que la historia carece de cambios propiamente dichos. Por otro lado, la filosofía bobbiana, que es básicamente liberal, no podía dejar de tener influencia en su filosofía de la historia y existen también importantes referencias a una concepción dialéctica que *atribuye* a la historia alguna progresión. Podría sospecharse que el propio Bobbio ha sido consciente de esta escisión y quizá de ahí proceda su teorización un tanto extraña de la existencia de concepciones de la historia a la vez cíclicas y progresivas [19]. No me parece que la solución del problema pueda ir por ese camino, que sería más

---

[18]Las imágenes geométricas anteriores son sólo aproximativas a pesar de su rigidez, por lo que deben tomarse nada más que como convenciones; es especialmente discutible la imagen de la espiral, que también podría ser adoptada como representativa del modelo dialéctico; sin embargo, lo importante no es la representación escogida, sino el criterio de diferenciación conceptual entre los modelos, que —como digo en el texto— pasa por la mayor o menor importancia respectivamente dada a la irrepetibilidad o a la recurrencia.

[19]Aparte de su argumentación sobre Vico —que puede verse en el capítulo correspondiente de esta recopilación, p. 171 *ss.*, es significativo en especial su

nominal que conceptual, y puesto que la cuestión es de interés, merece la pena describir exactamente los términos de la oscilación.

El núcleo de las observaciones bobbianas sobre el ritmo recurrente de la historia hace referencia sobre todo a la historia de las ideas: sea a propósito de la eterna disputa entre formalismo y antiformalismo jurídico (comparada a la existente en estética entre clasicismo y romanticismo) [20], sea a propósito de la historia de las ideas e instituciones políticas, respecto a la que «allí donde la memoria es corta parece nuevo lo que simplemente es lo viejo de lo que se ha perdido el recuerdo» [21], sea, en fin, a propósito de otros campos de la cultura, en donde «cambian más a menudo los nombres que las cosas» y «los superados de hoy son los precursores de mañana» [22], en todos estos casos y otros similares la pretensión principal de Bobbio es revalorizar el estudio de la historia en cuanto *rerum gestarum memoria*. Pero detrás de esa pretensión parece haber también una concepción circular de la propia historia en cuanto *res gestae* : «Es impresionante la ignorancia, a veces incluso displicente, de la profundidad histórica de los problemas. Sería también irritante si no fuera recurrente, y no fuera también un carácter de la historia humana, que se descubre continuamente a sí misma y que por eso se desarrolla tan despacio que parece estar siempre en el mismo punto»; y añadía poco después: «Desde hace tiempo estoy convencido de que la historia no es ese gran río en el que no nos bañamos nunca en el mismo agua: unas veces la corriente retrocede y vuelve a pasar, otras veces, quizá por la presencia abajo de una presa que nos es desconocida, la corriente se para y el agua en que nos bañamos es siempre la misma. La

---

prólogo a una obra de Paolo Farneti sobre la evolución de la democracia italiana: allí distingue Bobbio entre la teoría clásica de los ciclos, en la que el conjunto «vuelve o 'recurre' continuamente sobre sí mismo», de una teoría cíclica progresiva en la que «son previsibles detenciones e incluso retrasos momentáneos, pero nunca el retorno a los orígenes y una vuelta a empezar (el llamado recurso) («Prefazione» a FARNETI, P., *La democrazia in Italia tra crisi e innovazione*, Torino, Fondazione Giovanni Agnelli, 1978, pp. 7-8); como podrá deducirse, en la conceptualización que yo he adoptado tal teoría es lineal —dialéctica en concreto— y no cíclica.

[20]Cfr. «Sul formalismo giuridico», *Rivista Italiana di Diritto e Procedura Civile*,I, n. 4, 1958, por donde cito, en *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, Milano, Edizione di Comunità 1965, p. 79.

[21]«Gli intellettuali e il potere», *Mondoperaio*, n. 11, novembre, 1977, p. 70.

[22]Respectivamente, «Introduzione» a CATTANEO, C., *Scritti filosofici*, a cura di N. Bobbio, Firenze, Le Monnier, vol. I, 1960, ahora como «Principî e temi», por donde cito, en *Una filosofia militante*... cit., p. 112 y «Discorso» en AA. VV., *Salvemini, una vita per la libertà. Testimonianze e documenti*, s. l., s. e., s. f. (pero 1969), p. 9.

razón por la que la historia parece siempre nueva es que —no sé decir si afortunada o desgraciadamente— cada generación tiende a hacer *tabula rasa* del pasado y a volver a comenzarlo todo desde el principio, con la consecuencia de que la historia se asemeja a menudo más a la tela de Penélope que a las grandes y magníficas construcciones de catedrales que se transmitían de una a otra generación hasta que se terminaban ...» [23].

El rasgo psicológico más relevante que se encuentra tras la anterior concepción recurrencial de la historia es el pesimismo. Bobbio no ha rehuido oponerse de manera tajante y explícita al usual lema «Hay que ser optimistas» y uno de sus artículos divulgativos se titula justamente «El deber de ser pesimistas» [24]. Tal pesimismo conlleva la intención de llamar la atención sobre el exceso de ingenua confianza en el futuro, señalando que son posibles y hasta usuales los retrocesos en la historia. Y es ese temor el que le inclina a mantener una concepción cíclica de la historia, como cuando escribe (y obsérvese el «sin embargo», que viene a desmentir la frase que ha antepuesto): «Sabemos que la historia no se repite: y, sin embargo, no podemos dejar de preguntarnos, mirando adónde fue a terminar la breve época liberal de los primeros años del siglo, ¿cuánto durará todavía la nuestra?» [25] Ahora bien, en cuanto el pesimismo sea un mero estado de ánimo o un mero rasgo psicológico, podrá funcionar todo lo más como una idea regulativa para la acción, pero no arraigará también en una concepción filosófica y antropológica pesimista, que debe ser esencialmente antihistoricista en el sentido más elemental y extendido de esta palabra, esto es, en el sentido de que atribuya una mucho mayor relevancia a los factores de permanencia histórica por causa de una predicada inalterabilidad de la naturaleza humana que a los factores de cambio sobre esa misma naturaleza considerada como más moldeable. Tal es la concepción seductoramente cantada en unos versos de León Felipe: «¿Quién lee diez siglos en la Historia y no la cierra/ al ver las mismas cosas siempre con distinta fecha? / Los mismos hombres, las mismas

---

[23]«Umanesimo socialista da Marx a Mondolfo», *Critica sociale*, LXIX, n. 6, 24 giugno, 1977, pp. 21 y 25 (trad. cast. de A. Ruiz Miguel: «Humanismo socialista de Marx a Mondolfo», *Sistema*, n. 21, nov., 1977, pp. 10 y 16).

[24]«Il dovere di essere pessimisti», *La Stampa*, domenica, 15 maggio 1977, p. 3; cfr. también «Lezioni della storia (A proposito di pessimismo)», *La Stampa*, domenica, 5 giugno 1977, p. 3, y «Umanesimo socialista...» cit., p. 26 (que contiene un error de copia, subsanado en la trad. cast. cit., p. 18).

[25]*Profilo ideologico del Novecento italiano*, Torino, Cooperativa Libraria Universitaria Torinese, s. f. (pero 1970), p. 1.

guerras, / los mismos tiranos, las mismas cadenas, / los mismos farsantes, las mismas sectas/ ¡Y los mismos, los mismos poetas¡» Puede parecer aventurado sugerir que Bobbio haya dado el paso hasta una concepción como ésta, que es el núcleo filosófico de todo iusnaturalismo, cuando tantas veces ha criticado la estaticidad y absolutidad de la idea de naturaleza humana. Y, sin embargo, en determinados contextos la tentación de acudir a algún rasgo invariable de la condición humana puede ser grande —e, incluso, tal vez justa—. Una tentación a la que Bobbio no ha dejado de sucumbir en alguna ocasión, como al medir la mirada realista de un Gaetano Mosca en el artículo sobre este autor aquí recogido [26] o como cuando —pensando en la pobre evolución moral de la humanidad comparada con su enorme capacitación técnica— decía (y era sólo un decir) que prefería callar su veredicto sobre el final de la historia esperando no tener razón [27] o, en fin, como cuando muy recientemente escribía: «personalmente, no tengo duda en afirmar que el mal ha prevalecido sobre el bien, el dolor sobre la alegría, el sufrimiento sobre el placer, la infelicidad sobre la felicidad, la muerte sobre la vida. [...] No estoy en condiciones de dar una respuesta a la pregunta angustiosa de por qué tenemos que vivir, sin haberlo pedido, en un universo en el que el pez gordo necesita comerse al chico para comer (es el clásico ejemplo de Spinoza) y el pez chico no parece tener otra razón para vivir que la de dejarse comer. El mundo humano no me parece que haya seguido un curso muy diferente, salvo que alguna vez los peces chicos se han unido y han conseguido matar al pez gordo, ¡pero a costa de cuántos sacrificios, de qué sufrimientos, de qué pérdidas¡» [28]. En suma, la aparición de este tipo de consideraciones, junto con la insistencia en la idea de que la historia se repite, pone de manifiesto un componente realista y carente de ilusiones en la consideración bobbiana de la historia. Por emplear una fórmula expeditiva, podría decirse que su descripción de la historia (pero en realidad no exenta de valoraciones) tiende a adoptar el modelo cíclico en espiral y una visión regresiva a propósito del ciclo completo de la historia humana.

---

[26]Cfr. «Gaetano Mosca e la scienza politica», *Giornale degli Economisti e Annali di Economia*, XIX, nn. 9-10, 1959, ahora, por donde cito, en *Saggi sulla scienza politica in Italia*, Bari, Laterza, 1969, pp. 196-7 (en esta edición, p. 287 *ss*.).

[27]Cfr. AA. VV., «Filosofia come metodologia o filosofia come visione del mondo?», *La Cultura*, I, settembre, n. 5, 1963, p. 508.

[28]«Pro e contro un'etica laica», *Il Mulino*, XXXIII, n. 292, marzo-aprile 1984, p. 161.

Y, sin embargo, como antes decía, junto al anterior componente recurrencial y realista (o pesimista) de la filosofía de la historia de Bobbio, hay también otro componente básicamente no recurrencial y moderadamente optimista que asume no sólo la tesis historicista de que la historia es un proceso evolutivo, sino también la idea de raíz iluminista de que esa evolución es progresiva, hacia mejor. Junto a la influencia del realismo que transparenta su preocupación por Mosca o por Pareto, está también la influencia indudable y, a mi modo de ver más profunda, de otra Italia, la «Italia civil», liberal y menos pesimista, la influencia de Carlo Cattaneo —un liberal progresista del *Risorgimento* que ha sido uno de los principales inspiradores de Bobbio—, de Gaetano Salvemini, de Luigi Einaudi, de Piero Gobetti... Y esta segunda línea de influencia ha de servir para precisar que la «descripción» cíclica de la historia es incompleta y parcial, si no globalmente inexacta. Justo a continuación del último pasaje textualmente citado, Bobbio precisaba: «Sin embargo, no quisiera negar que existe una cara clara (la otra cara de la medalla). Incluso hoy, cuando el curso completo de nuestra historia parece amenazado de muerte, (y hay quien ha hablado de una segunda muerte), hay zonas de luz que sería injusto no tener en cuenta: la abolición de la esclavitud, proceso que parece irreversible, la supresión en muchos países de las torturas y en algunos también de la pena de muerte. No olvido la emancipación femenina, la única verdadera revolución de nuestro tiempo. La mayor conquista en la dirección de una sociedad no violenta es la instauración en algunos países del régimen democrático...»[29].

Desde luego, una de las constantes en las referencias bobbianas al progreso histórico es la prevención hacia el simplismo ilustrado —cuyo modelo canónico es el *Esquisse* de Condorcet— que lo veía lineal, creciente y garantizado: Bobbio cree, como su admirado Carlo Cattaneo, que existe un progreso, pero es «fatigoso, lento y gradual» [30]. La línea del progreso no es recta y paralela a la línea del tiempo, ésta sí recta, sino tortuosa o, en términos filosóficos, dialéctica. Y si «la historia procede a empellones» [31], su palanca

---

[29] *Ibídem*, pp. 161-162.

[30] Cit. por Bobbio en «Le colpe dei padri», *Il Ponte*, XXX, n. 6, giugno, 1974, p. 668; más en general, cfr., por ejemplo, «Quale democrazia?», *Prospettive di cultura 1959*, Incontri di cultura Brescia, Quaderno I-primavera 1959, p. 90; y «Presente e avvenire dei diritti dell'uomo», *La Comunità Internazionale*, XXIII, 1968, ahora, por donde cito, en *Il problema della guerra*... cit., p. 156 (trad. cast. cit., p. 155).

[31] «Introduzione» a MONDOLFO, R., *Umanesimo di Marx. Studi filosofici 1908-1966*, Torino, Einaudi, 1968, p. XXXVIII.

motora es la contradicción: a propósito de la libertad — que, como ya dije, es uno de los valores directrices y fundamentales de la historia para Bobbio—, es clara esta concepción dialéctica: «la historia de la libertad procede en paralelo con la historia de las privaciones de la libertad. No hay una libertad perdida para siempre ni una libertad conquistada para siempre: la historia es un dramático entramado de libertades y de opresiones, de nuevas libertades a las que se enfrentan nuevas opresiones, de viejas opresiones abatidas, de nuevas libertades reencontradas, de nuevas opresiones impuestas y de viejas libertades perdidas. Cada época se caracteriza por sus formas de opresión y por sus luchas por la libertad» [32]. Aunque bajo una lectura rápida un texto como el anterior podría sugerir que Bobbio insiste en una visión recurrente de la historia, la categoría dominante en los conceptos allí utilizados es la de variación: no en vano apostilla Bobbio que cada época es diferente. Otra cuestión es si la variación tiene además un sentido progresivo o no, es decir, si se mantiene no sólo una construcción dialéctica de la historia sino también una construcción progresiva. Creo que hay razones para asumir que se trata de una concepción progresiva, por más llena de cautelas que pueda aparecer [33]. El problema está en que lo que tipifica a este componente dialéctico y progresivo de la filosofía de la historia bobbiana es su función conscientemente valorativa y ello contrasta con la función en apariencia —pero no sólo— descriptiva del componente cíclico.

Dentro de la idea básica de que el progreso no está garantizado —porque los retrocesos son posibles y la catástrofe final es pensable—, aquella categoría no funciona ya como elemento de una comprensión del pasado ni de una predicción del futuro, sino simplemente como idea regulativa que marca la buena dirección de la historia [34]. En su escrito más relevante sobre el problema de

---

[32]«Libertà» cit., p. 1000; el mismo texto, con algún que otro cambio, se encuentra ya en «Libertà fondamentali e formazioni sociali. Introduzione storica», *Politica del Diritto*, VI, n. 4, agosto, 1975, p. 454.

[33]Cfr., por ejemplo, «La Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo», en AA. VV., *La Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo*, Torino, Arti Grafiche Plinio Castello, 1951, pp. 8-14; y «Presente e avvenire...» cit., en *Il problema della guerra* ... cit., pp. 139-140 y 156 (trad. cast. cit., pp. 138-139 y 155).

[34]La conclusión de su primer artículo sobre derechos humanos, que es de 1951, lo deja bien claro (a pesar de la utilización, a mi modo de ver inadecuada, del verbo «constatar»): «Estamos en una vía que puede llevarnos muy lejos, pero también puede ser brúscamente interrumpida por una nueva catástrofe. La tarea del historiador no es predecir el futuro, sino comprender el sentido de lo que se ha hecho hasta ahora y se está desarrollando ante nuestros ojos. El historiador

la guerra, que se abre con la adhesión a la imagen del laberinto como representación de la historia, Bobbio precisa exactamente que la idea de que dentro del laberinto existen caminos bloqueados que pueden y deben evitarse presupone dos hipótesis no probadas ni probables: primera, que el curso de la historia es un proceso con un determinado ritmo, hipótesis —dice— que puede defenderse sobre la base de que no sabemos nada seguro sobre ello y como mero punto de partida para una racionalización de la historia con una función práctica; y, segunda, que el proceso histórico es irreversible y no recurrente, hipótesis —dice también— que no es una ley objetiva de la historia sino un ingrediente de una elección racional de carácter ético-político. En congruencia con ello concluye ese mismo escrito distinguiendo entre su *previsión* pesimista sobre el futuro de la humanidad y su *posición* racional en favor de la concienciación sobre el peligro nuclear [35]. Por muy convincente que pueda parecer esta doble actitud, no se encuentra libre de dificultades. Sobre todo porque no está claro hasta qué punto rige, dentro de la filosofía de la historia al menos, la distinción entre valoración y descripción. Por un lado, si realmente no sabemos nada seguro sobre el ritmo de la historia, la concepción recurrencial no tiene mayores títulos para ser considerada descriptiva que la concepción alternativa. Por otro lado, aun dentro de lo poco que sabemos, la tesis del progreso dialéctico no puede ser tan ajena a una mínima descripción de lo que realmente ocurre que su propuesta valorativa caiga en el reino de los deseos imposibles. Con probabilidad, ambas concepciones tienen sus argumentos en cuanto descripciones parciales de la historia, aunque no sea más que porque dentro de un inmenso marco de acontecimientos siempre será posible seleccionar algunos que cuadren mejor a una interpretación dada. Pero eso mismo indica que cualquier interpretación tiene también un componente relevante que es valorativo. Lo importante en el caso de la filosofía de la historia mantenida por Bobbio, en todo caso, es que la insistencia en la posibilidad de un futuro peor, y hasta de la pérdida de todo futuro, va unida a la

---

constata que hay una dirección progresiva de la humanidad que conduce al desarrollo de la civilización y una dirección regresiva que conduce a la barbarie. Ahora podemos afirmar sin duda que el camino que conduce a una tutela de los derechos fundamentales del hombre cada vez mayor y más eficaz, el camino en el que se ha puesto recientemente el ordenamiento internacional, es la dirección progresiva de la historia» («La dichiarazione universale...» cit., p.17).

[35] Cfr. «Il problema della guerra...» cit., en *Il problema della guerra*... cit., pp. 27-30 y 91-95 (trad. cast. cit., pp. 27-30 y 91-94).

propuesta ética de acrecentar la racionalidad como único medio de progreso. No creo que todo ello constituya una tesis incoherente ni inapropiada para nuestro época, sobre todo si el acento se carga en la propuesta ética.

5. *Un «iluminismo pesimista».*

Sintéticamente considerada, la filosofía de la historia de Bobbio expresa cabalmente su posición liberal progresista. Pero «liberal» y «progresista» son dos adjetivos que aquí exigen y merecen alguna explicación. El liberalismo al que se alude no es, desde luego, económico y ni siquiera primariamente político en el sentido estricto de esta palabra, sino filosófico o cultural. Es un liberalismo que viene caracterizado por el papel sustancial otorgado a la libertad humana en la historia; o, visto en negativo, por su oposición a todo tipo de providencialismo histórico. Si se quieren nombres y apellidos, se trata de la filosofía de la historia liberal, que no es monopolio de la filosofía política liberal y cuyos oponentes contempóraneos más significativos son la filosofía de la historia marxista y la cristiana. A diferencia de estas dos filosofías de la historia —que, al menos en sus versiones menos refinadas y más extendidas, son típicamente escatológicas—, para una filosofía liberal en este sentido la historia está siempre abierta, de modo que no admite fin palingenésico alguno, ni mundano ni ultramundano. En la mezcla de bien y de mal en que la historia humana parece consistir no hay lugar en esta visión para la redención definitiva. En contraste con la filosofía de la historia cristiana, la liberal no termina de creer, por más que pudiera desearlo, en la reforma interior definitiva del hombre: no tiene una visión religiosa de la historia, sino una visión política para la que las reformas posibles son sobre todo institucionales o externas al hombre interior. En contraste con la filosofía de la historia marxista —junto con la hegeliana, varias veces calificada por Bobbio como mundanización de una escatología teológica de la historia [36] —, la liberal no cree en una futura apropiación definitiva del hombre por sí mismo que pueda acabar con un secular pasado de alienación. Positivamente, la concepción liberal de la historia es típicamente dialéctica en el sentido de que asume como inevitable y hasta como deseable el antagonismo entre los

[36]Cfr., por ejemplo, «La filosofia prima di Marx», *Rivista di filosofia*, XLI, n. 1, 1950, pp. 87-88; «Della libertà dei moderni...» cit., en *Politica e cultura* (1955) cit., p. 187.

hombres. Sin embargo, no ensalza el antagonismo por el antagonismo y valora la lucha no por lo que tiene de negación de la negación —*in extremis*, de violencia—, sino por lo que exige de tolerancia y de compromiso. Esta concepción abierta, no totalizante, tiene también su categoría básica para juzgar a la historia y a sus progresos: la dicotomía iluminista entre barbarie y civilización, tantas veces utilizada por Bobbio, en quien sirve para diferenciar no dos épocas sucesivas en la historia global de la humanidad, sino dos formas de convivencia política que permanecen juntas, decaen o retornan según los tiempos y lugares. Y si tal vez pueda sostenerse que la historia «se repite» en el irregular sucederse de esos dos polos, el criterio valorativo regulador permanente está en la consideración de lo civil y lo civilizado como forma de organizar la convivencia que tiende al logro de abolir la violencia como vía de solución de los conflictos [37].

Si la filosofía de la historia liberal de Bobbio no es inmediatamente política salvo en el corolario de la defensa de la tolerancia, el otro término con el que puede sintetizarse su posición, el progresismo, sí tiene mayores connotaciones directamente políticas. Por progresismo se entiende aquí, con independencia del relativo desprestigio que puede haber sufrido la palabra, la creencia en el progreso de la historia en oposición a toda forma de justificacionismo histórico. Utilizar a la historia, a lo sucedido, como tribunal justificador es la esencia de toda posición conservadora, pero tampoco ese uso es incompatible con posiciones decididamente reaccionarias, que sitúan al tribunal en un idealizado pasado, ni con posiciones utópicamente revolucionarias, que difieren el tribunal de la historia (y con él, a veces, también la libertad y el bienestar presentes) a un imaginario futuro. En ninguno de estos tres casos la categoría del progreso tiene suficiente y real cabida: en el conservadurismo es una noción indiferente o, en el mejor de los casos, no decisiva; en el reaccionarismo es una noción abominable; y en el utopismo sólo sería aplicable con total propiedad en el futuro. Sólo quien no cree en el tribunal de la historia como justificador puede independizar la categoría de progreso para juzgar a la historia con un baremo que no está en ella misma. Y quien, como Bobbio, dice que el tribunal de la historia «tiene el oficio no ya de dar la victoria al justo, sino de dar la aureola del

---

[37] Véase sobre todo ello «Ancora dello stalinismo: alcune questioni di teoria», *Nuovi Argomenti*, nn. 21-22, 1956, pp. 1-30; «Filosofia come metodologia...» cit., pp. 505-508 (así como la continuación de ese texto en *La Cultura*, II, n. 3, 1964, pp. 278-285); y «Politica e cultura» cit., en *Politica e cultura* (1963) cit., *passim*.

justo al que vence» [38], es claro que al entregar a la historia la espada, como buen realista, le ha negado la balanza [39]. La balanza del progreso, por tanto, no sopesa el pasado por el presente al modo conservador, ni el presente por el pasado al modo reaccionario, ni el pasado y el presente por el futuro al modo utopista. Y a tal balanza sólo le queda confiar en el gradualismo como vía de mejoramiento, entendido como proceso paulatino, difícil y no asegurado. La lectura política de este progresismo gradualista es, de manera bien clara, la defensa del reformismo. Y, en efecto, sería casi imposible enumerar las veces que Bobbio ha predicado la virtud del dar un paso cada vez, del no fiarse de las soluciones definitivas y totales, del tener la sabiduría de conformarse con menos para no perder más [40].

No es desatinado relacionar una filosofía de la historia liberal progresista así entendida con una concepción del mundo a la vez políticamente realista y filosóficamente racionalista. Es decir, con la visión de quien no se hace demasiadas ilusiones sobre los hombres a la vista de su historia, pero tampoco desespera por completo de la razón humana como motor de progreso. Es una concepción muy próxima a la de Bertrand Russell, Karl Jaspers, Karl Popper o Isaiah Berlin, por dar algunos pocos nombres, y que podría ser condensada como realismo no pesimista si ésta no fuera una fórmula muy manida. Bobbio no sólo no ha tenido inconveniente —como ya apunté— en defender el deber del pesimismo, sino que se ha definido en más de una ocasión con una expresión voluntariamente paradójica: «yo soy un iluminista pesimista» [41]. Desde luego, cuando Bobbio habla del pesimismo no lo confunde con el derrotismo. Sólo trata de «hacer las cuentas con los pesimistas, porque podrían tener razón. Podrían, pero no deben. La salvación es un esfuerzo consciente y, una vez más, como ocurre siempre en la historia cuando están en juego valores

---

[38] «Prefazione» a *Una filosofia militante*... cit., p. XI.

[39] Cfr. «Ebrei di ieri ed ebrei di oggi di fronte al fascismo», *Il Ponte*, XXXIV, nn. 11-12, 30 nov.-31 dic. 1978, p. 1318.

[40] Cfr., a modo de ejemplo, «Sul formalismo giuridico» cit., en *Giusnaturalismo e positivismo giuridico* cit., p. 80; y «La via e la meta», Avanti¡, domenica 10-lunedì 11 settembre 1978, p. 17; sobre todo lo anterior, con mayores precisiones, véase «Carlo Cattaneo e le riforme», en AA. VV., *L'opera e l'eredità di Carlo Cattaneo*, a cura di Carlo G. Lacaita, Bologna, Il Mulino, 1975, especialmente pp. 11-15 y 27-30.

[41] «Cultura vecchia e politica nuova», Il Mulino, IV, n. 7, luglio, 1955, ahora, por donde cito, en *Politica e cultura* (1955), p. 202; la misma frase en «Politica e cultura» cit., en *Politica e cultura* (1963), p. 62.

últimos, un ideal moral» [42]. El iluminismo pesimista, así, no resulta contradictorio: expresa la confianza optimista de la Ilustración en la razón, pero sin dejar de asumir las «duras réplicas de las historia», los «hechos incómodos», en suma, la lección de los realistas como Maquiavelo, Hobbes, De Maistre o Marx [43]. Si se quiere resolver la paradoja en términos de la vieja dicotomía entre razón y voluntad, podría decirse que se une aquí el optimismo de la inteligencia con el pesimismo de la voluntad, una actitud precisamente caracterizada por Bobbio como típica del reformismo: «Al pesimismo histórico del conservador, el revolucionario opone el pesimismo de la inteligencia y el optimismo de la voluntad, y el reformista, en cambio, el pesimismo de la voluntad y el optimismo de la inteligencia» [44]. No se refiere Bobbio en esta cita al estado de ánimo sufrido por una persona —que cuando se encuentra escindido suele calificarse para bien de la práctica como pesimismo de la inteligencia y optimismo de la voluntad [45] —, sino de la concepción global sobre el hombre y sus posibilidades. Ahí, mientras la creencia en la fuerza de la voluntad alimenta la ilusión de las soluciones fáciles y rápidas (probablemente también violentas), la creencia en la fuerza de la razón comprende que los caminos de ésta «son más largos, lentos y misteriosos, y —lo que es más curioso— a menudo ocultos» [46].

Tal es el racionalismo de Bobbio, que asume la duda como actitud y que, por tanto, convierte en un rasgo específico de la razón la propia conciencia de los límites de ésta: «el hombre no puede dejar de razonar, pero la razón por sí sola no basta» [47]. Así se da lo que es suyo a cada uno de los dos hiladores invisibles de los sueños, la esperanza y el miedo. El pesimismo de la voluntad hace las cuentas con la ilusión ingenua y el optimismo de la razón desecha la resignación paralizante. Sólo desde esa difícil cuerda floja se puede decir —invirtiendo un proverbio italiano que reza «Chi vivrà vedrà»— que «Chi non vedrà non vivrà», ya que «el vivir depende del ver (es decir, del comprender)» [48]. Quizá no

[42]«Filosofia della guerra nell'era atomica» cit., p. 27.

[43]Tales son los nombres citados por Bobbio en «Cultura vecchia...» cit., *Politica e cultura* (1955) cit., p. 202, pero podría haber añadido perfectamente a Hegel y a Weber y de ahí las dos citas que antepongo.

[44]«Carlo Cattaneo e le riforme» cit., p. 29.

[45]Este fue el sentido en el que Bobbio se defendió de algunas críticas suscitadas por su «Il dovere di essere pessimisti» cit.: cfr. «Lezioni della storia...» cit.

[46]«Carlo Cattaneo e le riforme» cit., p. 28.

[47]«Pro e contro un'etica laica» cit., p. 172.

[48]«Una società nuova (Chi non vedrà non vivrà)», *La Stampa*, sabato, 11 marzo 1978, p. 3.

haya mejor síntesis de toda la filosofía de la historia de Bobbio que la conclusión de uno de sus artículos sobre Carlo Cattaneo: «en la gran selva de la historia el camino del progreso en que Cattaneo creía se ha demostrado más largo, más tortuoso, más accidentado de lo que él había previsto. Leyendo sus páginas más inspiradas se tiene la impresión de que realmente creía que se encontraba ante un giro de la historia, ante el comienzo de una *magna renovatio* de la que surgirían la liberación y la unificación del género humano. [...] Y, en cambio, a más de un siglo de distancia, estamos más que nunca perdidos en la selva. Y, sin embargo, si todavía tenemos alguna esperanza de salir de ella es porque continuamos creyendo, a pesar de todo, que existe un camino de salida; y que el encontrarlo sigue dependiendo aún de la tenacidad y del rigor con que cada época, con nuevos medios y nuevas formas, pero sin olvidar las enseñanzas del pasado, cada generación prosigue y renueva la batalla por la libertad y por la verdad» [49]. No es una casualidad que esta filosofía de la historia cuente con «las enseñanzas del pasado», es decir, con la historia; y, puesto que de libertad y de verdad se trata, con la historia de la filosofía.

6. *La historia de la filosofía.*

Cuando se repasa la abundante bibliografía de Bobbio se advierte enseguida que desde los primeros años, especialmente por las recensiones, la historia de la filosofía ha sido un foco fundamental de sus lecturas. Salvo algunas excepciones, las monografías o temas por él elegidos han girado en torno a clásicos del pensamiento político de la edad moderna en adelante, hasta llegar a autores (de Cattaneo o Marx a Weber, Croce o Gramsci) que están ya a caballo entre la historia y el diálogo con los contemporáneos. Más todavía, si hacia atrás se prescinde de su documentada edición de *La Città del Sole* de Campanella y de alguna obligada recensión a propósito de Maquiavelo, el núcleo de los pensadores a los que Bobbio ha prestado mayor atención propiamente historiográfica se sitúa entre principios del siglo XVII y principios del siglo XIX: esas fechas enmarcan la época del iusnaturalismo racionalista, desde Grocio hasta Kant, pasando por Hobbes, Spinoza, Locke, Pufendorf, Leibniz o Tomasio. Y, en efecto, pueden encontrarse en la obra bobbiana no sólo recensiones, ediciones y artículos a propósito de esos autores, sino también

[49] «Le lezioni luganesi», en *Una filosofia militante*... cit., p. 181.

varios cursos universitarios, como los dedicados al iusnaturalismo racionalista en general o, monográficamente, a Locke y a Kant [50]. Y, sin embargo, esos siglos de predominio iusnaturalista ven también nacer las semillas del pensamiento historicista y presociológico: habría sido bien extraño que Bobbio —decidido crítico del iusnaturalismo en su teoría jurídica— hubiera olvidado a Vico, a Montesquieu y, naturalmente, a Hegel. Y, sobre los tres existen importantes huellas en la producción bobbiana. La única laguna verdaderamente chocante en la preocupación de Bobbio sobre el pensamiento de esos siglos es su preterición de un pensador tan relevante e intelectualmente atractivo como Rousseau [51]. Si detrás de ello existe alguna razón teórica, acaso podría ser que un autor más demócrata que liberal y más utopista que realista como el autor de *El Contrato social* ha podido ser poco del gusto de Bobbio, que sólo una vez se ha ocupado por extenso de alguien relativamente semejante, como fue Campanella, y sólo para mostrar su disgusto —así venía a decir— por la ingenuidad, la ahistoricidad y la insipidez de su más famosa obra [52].

Encaja perfectamente en el marco anterior el que el clásico más trabajado por Bobbio —su clásico preferido, me atrevería a decir— haya sido Thomas Hobbes, el racionalista que menores concesiones hizo a la instancia crítica y/o utópica del iusnaturalis-

---

[50] Véase *Le origine del giusnaturalismo moderno e il suo sviluppo nel secolo XVII*, lezioni tenute all'Università di Padova nell'anno accademico 1945-46, raccolte e stampate a cura degli studenti Gianni Milner e Renzo Toso, Padova, Litografia Tagliapietra, 1946; *Il diritto naturale nel secolo XVIII*, Torino, G. Giappichelli, 1947; *Diritto e stato nel pensiero di Emanuele Kant*, lezioni raccolte dallo studente Gianni Sciorati, Torino, G. Giappichelli, 1957 (2ª ed., revisada y redactada por Bobbio, 1969); y *Locke e il diritto naturale*, Torino. G. Giappichelli, 1963.

[51] Sobre Rousseau sólo hay en la extensa bibliografía de Bobbio, que yo sepa, una recensión a un libro de Carmela Metelli di Lallo, titulado *Componenti anarchiche nel pensiero di J. J. Rousseau* (Firenze, La Nuova Italia, 1970), publicada en la *Rivista di filosofia* (LXII, n. 2, 1971, pp. 210-211); es significativo también que en el curso universitario, realizado en colaboración con Mechelangelo Bovero, *Società e stato da Hobbes a Marx* (Corso di filosofia della politica, Torino, Cooperativa Libraria Universitaria Torinese, 1973), el capítulo dedicado a Rousseau está redactado por Bovero; con todo, eso no quiere decir que Bobbio no se haya referido al filósofo ginebrino, como puede verse en «El modelo iusnaturalista» aquí recopilado.

[52] Cfr. «Introduzione» a CAMPANELLA, T., *La città del sole*, testo italiano e testo latino a cura di Norberto Bobbio, Torino, Giulio Einaudi, 1941, especialmente pp. 42, 47 y 50-51; por cierto, que esta crítica de Bobbio a Campanella fue a su vez objeto de una más bien severa crítica por parte de su maestro, Giole Solari: véase «Di una nuova edizione critica della Città del sole e del comunismo del Campanella», *Rivista di filosofia*, XXXII, 1941, pp. 180-197, ahora en *La filosofia politica*, vol. I, *Da Campanella a Rousseau*, Bari, Laterza, 1974, pp. 3-31.

mo. A pesar de que en la bibliografía bobbiana no pueda encontrarse ni un curso monográfico ni un libro recopilatorio dedicado a Hobbes, probablemente sería difícil encontrar otro clásico más citado que él en los distintos campos de estudio tocados por Bobbio. No es exagerado afirmar que uno de los puntos de partida de su teoría jurídica y política es la descripción hobbesiana del Estado como organismo centralizador y monopolizador de la violencia para la instauración de una cierta paz entre los miembros de la sociedad. Y no es casual que ese mismo sea también uno de los rasgos más definitorios de dos autores más cercanos a nuestro tiempo como Max Weber y Hans Kelsen, que no en vano figuran también entre los que aparecen más repetidamente en las citas bobbianas: sobre el primero de ambos, es lo bastante ilustrativo el segundo apartado del artículo «Estado y poder en Max Weber», aquí incluido. No creo que Hegel sea comparable a Hobbes en este sentido, a pesar de la existencia de diversos ensayos recientemente recogidos en un libro [53]. En realidad, esos escritos hegelianos son más predominantemente interpretativos, y en ocasiones críticos, que aceptados e integrados en el pensamiento de Bobbio, como tiende a ocurrir en cambio con los escritos hobbesianos. Esto no quiere decir que Hegel carezca de importancia en su obra: al contrario, «De Hobbes a Hegel» podría ser el título del ciclo dedicado por Bobbio a los autores situados alrededor del iusnaturalismo racionalista y cuya síntesis ya está plasmada en el ensayo titulado «El modelo iusnaturalista», recopilado en esta edición. En este extenso escrito viene Bobbio a recoger sus más dispersas investigaciones anteriores para ofrecer una interpretación de los rasgos comunes a toda la escuela racionalista del Derecho natural. El problema —cuyo interés está fuera de duda, aunque sólo sea por la diversidad de soluciones que los llamados iusnaturalistas racionalistas dieron al juego de la dicotomía entre estado de naturaleza y sociedad civil— había preocupado a Bobbio desde hacía tiempo, cuando consideró como rasgo unitario de todo iusnaturalismo no la defensa de una determinada ética, sino la presuposición de una metaética cognoscitivista y objetivista [54]. En «El modelo iusnaturalista», sin embargo, el rasgo unificador no está sólo en la metodología, vista por Bobbio más específicamente en la razón matematizante que

[53] Me refiero a *Studi hegeliani. Diritto, società civile, stato*, Torino, Einaudi, 1981.

[54] Cfr. «Sulla rinacista del giusnaturalismo», *Rivista di filosofia*, LIV, n. 4, 1963, pp. 403-418, ahora, como «Il giusnaturalismo come teoria della morale», en *Giusnaturalismo e positivismo*... cit., pp. 179-195.

buscaba una ética geométricamente demostrada, sino también en la política —en sentido amplio, en la ética—, caracterizada por la defensa de una filosofía de la historia según la cual el Estado es un producto de la razón que supera los inconvenientes de la falta de organización social: dicho sintéticamente y en palabras de Bobbio, el iusnaturalismo aparece así como «una teoría racional del Estado» y como «una teoría del Estado racional». Y en ambos aspectos, el metodológico y el político, el modelo iusnaturalista va —según Bobbio— de Hobbes a Hegel.

Desde el punto de vista de la metodología de la historia de la filosofía es ilustrativo mencionar la doble paradoja que suscita esta interpretación de Bobbio. Respecto al final del modelo, el propio Bobbio precisa que Hegel está «incluido-excluido» en él para significar que su filosofía es a la vez la culminación del intento de racionalizar el Estado y la disolución del expediente contractualista típico del iusnaturalismo racionalista. Pero si con Hegel la paradoja está asumida y queda disuelta, con el inicio del modelo, con Hobbes, es más difícil de resolver. No se trata sólo de que Bobbio haya tendido a seguir a quienes excluyen a Grocio de la compañía de los iusnaturalistas modernos para unirlo a los medievales, sino también de que el mismo Hobbes ha de ser considerado en su interpretación como «incluido-excluido». Como Bobbio justifica en «Hobbes y el iusnaturalismo» —también aquí recogido—, Hobbes utiliza los expedientes teóricos del racionalismo iusnaturalista para justificar una concepción del Derecho y del Estado que se halla entre las más radicales que el positivismo jurídico ha podido defender nunca: y así, a diferencia de Hegel, quien parece ser considerado iniciador de la corriente moderna del iusnaturalismo termina apareciendo en buena parte como su sepulturero. Sin entrar ni por un solo momento en el fondo de la cuestión, la enseñanza metodológica de este ejemplo es doble. Por de pronto, enseña que las categorías historiográficas —en este caso de historia de la filosofía—, aun sin llegar a ser arbitrarias, son lo bastante flexibles como para dar lugar a muy distintas y hasta contradictorias interpretaciones. En segundo lugar, enseña también que la mayor o menor abstracción de los rasgos caracterizadores de una determinada categoría —cuya definición depende en buena parte del objetivo interpretativo que se pretenda— es inversamente proporcional a la mayor o menor intensidad de la interpretación pormenorizada de un autor o escuela, de modo que a una mayor abstracción corresponde una menor intensidad y viceversa. Ambas enseñanzas giran en torno a dos tópicos ligados a la a su vez compleja y genérica categoría «historicismo»: la primera alrededor del problema del relativismo metodológico y valorativo

del historicismo y la segunda alrededor de la cuestión de la individualización como método diferenciador de la ciencia histórica. Así pues, historicismo como relativismo e historicismo como individualización. Tomando como pretexto ambos significados del término «historicismo» para plantear algunos de los problemas metodológicos que sugiere la práctica de la historia de la filosofía intentaré mostrar que Bobbio ha tendido a ser todavía más relativista que el historicismo del primer tipo y que no ha defendido en absoluto un historicismo del segundo tipo. Y esa doble posición puede relacionarse también con la respuesta por él mismo dada a la eterna pregunta de para qué sirve el estudio de la historia.

7. *El historicismo como relativismo: método teleológico y ética antiabsolutista.*

Lo que Bobbio ha aceptado siempre del historicismo —«palabra equívoca e infecta», dijo en una ocasión [55], pero no tanto que sea inutilizable ni clarificable— ha sido la idea hoy un tanto trivial de que la cultura y, por tanto, la filosofía son productos variables y propios de cada época. Tal constatación genérica puede ser además el punto de partida de una posición relativista más compleja que, inspirada en el lema «Veritas et virtus filiae temporis», desconfía de la utilización de criterios ultrahistóricos y absolutos para comprender y juzgar el pasado. En el límite, este último relativismo historicista coincide con una posición escéptica en materia de valores y de llevarse realmente a sus últimas consecuencias conduce a negar cualquier otro canon interpretativo de la historia que no sea el supuesto criterio utilizado en la propia época, sea la época del objeto que se interpreta sea la propia de quien interpreta (esta última era la coherente y tajante tesis de Croce, que en tal sentido decía que toda la historia es contemporánea). A no ser que, como ocurre en el historicismo de impronta idealista —de Hegel a por lo menos el joven Marx y quizá también, a pesar de sus declaraciones críticas, al propio Croce—, el anterior criterio relativista de la verdad como hija de la época sea subsumido en una filosofía de la historia fideísta que superponga la creencia en un progreso inmanente que da su sentido absoluto a las diversas verdades temporales. Esta última inmersión de la

[55] «Considerazioni sulla filosofia politica», *Rivista italiana di Scienza Politica*, I, n. 2, 1971, p. 375.

metodología de la historia de la filosofía en la filosofía de la historia ha sido lo que Bobbio ha tendido a considerar generalmente como historicismo, probablemente por la gran influencia crociana en la cultura italiana contemporánea. Y en la medida en que el mismo Bobbio sufrió tal influencia en sus años de formación intelectual [56], la confianza en la idea de progreso así entendida —como antes se ha visto— no ha tenido continuidad ni importancia en su obra madura. Lo permanente en ella ha sido el relativismo, que ha tenido al menos dos manifestaciones diferentes aunque relacionadas: una en la vertiente de la metodología de la ciencia y otra en la vertiente de la metodología de la ética. En ambas, como se verá, su relativismo ha sido más radical que el propio del historicismo.

Desde el punto de vista de la metodología de la ciencia, lo que el aspecto relativista del historicismo ha aportado es la idea de que el llamado mundo de la cultura —en el que se inserta la historia— no es susceptible de entendimiento suprahistórico y externo; es decir, la idea de que el punto de vista del historiador es, en algún sentido, «relativo» al hombre: en concreto, en el sentido sobre todo de la subjetividad tal y como la entendió el idealismo, no como contrapuesta a la objetividad sino —permítaseme la palabra— a la «externalidad» en la consideración de los hechos humanos. El origen de esta idea es la vieja contraposición entre naturaleza y cultura, entendida como dicotomía que separa el reino de la necesidad y el de la libertad. Dos reinos distintos a los que corresponderían también dos distintas maneras de conocer: de ahí la afortunada diferenciación a partir del siglo pasado entre ciencias naturales por un lado y ciencias de la cultura, históricas, humanas o sociales —según las distintas interpretaciones de estas últimas— por otro lado. Sin duda que el principal adversario de este relativismo historicista fue y sigue siendo la concepción positivista o « naturalista» de la ciencia. Si el positivismo tendió a considerar los fenómenos humanos y sociales como tan sometibles al principio de causalidad como los fenómenos naturales —un punto de vista matizado pero no sustancialmente modificado por la concepción de la ciencia unificada bajo el modelo fisicalista que el neopositivismo propuso después—, fue el historicismo quien primero destacó el contraste entre la «explicación» causal de la naturaleza y la «comprensión» teleológica o intencional de la historia. Y esa tesis historicista ha pervivido desde Droysen— que acuñó la contraposición entre *Erklären* y *Verstehen* a mediados del

[56] Así lo asume de modo implícito en «Benedetto Croce. A dieci anni...» cit.. en *Italia civile*...cit., pp. 77-78.

pasado siglo— hasta la actualidad, de la hermenéutica de Gadamer a los linderos de la filosofía analítica de un Dray o de un von Wright, pasando por Dilthey, por Croce y Collingwood, por Windelband y Rickert... Suele citarse también a Max Weber dentro de tal línea [57], pero no es ocioso mencionar —con objeto de ayudar a clarificar el punto de vista bobbiano— que de su posición tal vez pueda ser interpretada de otra manera: el propulsor de una «sociología *comprensiva*», aunque aceptó la diferenciación entre ciencias naturales y sociales, no contrapuso «explicación» y «comprensión» como método empírico-causal frente a método teleológico, sino que, por el contrario, entendió la «comprensión explicativa» (propia tanto de la sociología como de la historia, consideradas «ciencias *empíricas* de la acción») como una operación precisamente empírica, apoyada en la « comprensión intelectual» y no en la «comprensión endopática» o afectiva; así, la sociología y la historia, según Weber, se distinguirían de las ciencias naturales no tanto por el método, empírico en ambos tipos, cuanto por el objeto de aquéllas, que viene dado por el contexto de motivaciones o intenciones subjetivamente mentadas en el que se desenvuelven las acciones humanas y de las que se trata de obtener su «conexión de sentido»; y por eso, a diferencia también de las que llama «ciencias dogmáticas», como la jurisprudencia, la ética o la estética, Weber insiste en que la sociología y la historia trabajan empíricamente sobre su material [58].

La posición de Bobbio en esta cuestión metodológica se ha encontrado en el ovillo de la polémica que divide al positivismo y al historicismo. Hay un aspecto en el que esta polémica ha terminado siendo superada con la victoria de las posiciones historicistas y que Bobbio no ha dejado de recoger: me refiero a la derrota del extremo y simplista positivismo decimonónico en su entendimiento de todo conocimiento, fuera natural o social, como representación objetiva de hechos dados externamente y con independencia de la «sensación» perceptiva del observador. Pero se trata de una tesis ya rechazada también por el neopositivismo, especialmente en la medida en que parte de éste asumió una epistemología convencionalista que negaba la relación inmediata y directa entre hechos y teorías. De todos modos, el punto de partida bobbiano en esta cuestión fue de raíz historicista, como lo

---

[57] Así en estos últimos años, WRIGHT, G. H., *Explicación y comprensión* (1971), Madrid, Alianza Editorial, 1979, p. 23.

[58] Cfr. Weber, Max, *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, México, Fondo de Cultura Económica, 2ª ed., 1964, pp. 6-18.

prueba el que en su primer encuentro con la filosofía neopositivista avanzara la reserva que todavía seguía y sigue dividiendo a la metodología historicista y a la empirista: la conducta humana, decía Bobbio, no puede ser mero objeto de «descripción», sino que requiere también «entendimiento», es decir, comprensión intencional característica de la cultura histórica [59]. Y ya por esa misma época Bobbio aceptaba del neopositivismo la concepción convencionalista de la ciencia, que era el lugar de encuentro más razonable entre las dos posiciones: los «hechos» no existen en cuanto tales, sino sólo a través del prisma interpretativo del observador, o, si se quiere, no hay hechos desnudos ni que hablen por sí solos sino interpretación de hechos. Por ello, la posterior revisión del convencionalismo por parte de Bobbio y su acercamiento al empirismo verificacionista habían de alejarle de su primitiva posición historicista y aproximarle a la propuesta de la unificación de la ciencia (naturalmente, sin volver al viejo positivismo en punto a la relación entre hechos y teorías). Y, así, la ciencia social de la que Bobbio más se ha ocupado, especialmente en sus dimensiones metodológicas, la ciencia política, ha terminado siendo vista por él como una ciencia empírica en el sentido de avalorativa y globalmente verificable, como puede comprobarse en el artículo «Mosca y la ciencia política», aquí recopilado; y, alternativamente, la ciencia jurídica, que no es empírica en ese mismo sentido, ha terminado viendo negado su discutido carácter de ciencia [60]. En cuanto a la historiografía, la alternativa que deja el modelo empirista al que Bobbio llega parece clara: o bien la historia se considera ciencia al modo weberiano porque puede ser tratada empíricamente o bien se considera, al igual que la jurisprudencia, viciada por la intencionalidad humana y por la comprensión valorativa, pero entonces no puede ser llamada propiamente ciencia.

Dentro de las escasas —y acaso no decididamente concluyentes— indicaciones de Bobbio sobre esta última alternativa, es claro en general que el interés de una polémica como ésta no reside en el problema nominal de si, supuesto un determinado concepto de ciencia, la historia entra o no entra en tal concepto. El interés reside en la discusión de las razones por las que se da uno u otro

---

[59]Cfr. recensión a MORRIS, Ch., *The Open Self* (New York, Prentice-Hall, 1948), *Rivista di filosofia*, XLI, n. 4, 1950, p. 453; cfr., en similar sentido, «Il problema della storia (Rassegna bibliografica a cura di Norberto Bobbio)», *Comunità*, VIII, n. 25, 1954, pp. 61-62.

[60]Sobre todo ello, con más extensión, puede verse mi libro *Filosofía y Derecho en Norberto Bobbio* cit., pp. 55-56 y 158-174.

concepto de ciencia, que tal vez —como piensa von Wright— radiquen en último término en una decisión final que, como tal, no admite un fundamento ulterior ni, por tanto, un criterio superior para decidir racionalmente entre ambos [61]. En concreto, además, el interés de la posición bobbiana no reside en una determinada justificación elaborada y sistemática —que, como he dicho, no existe en su obra—, sino en ser expresión de un punto doliente y fundamental de la discusión metodológica contemporánea. Y, así, mientras en algún escrito dedicado a señalar la autonomía de la ciencia política frente a la jurisprudencia y a la historia no se manifiesta la menor aceptación de la distinción metodológica a la que aquí se viene aludiendo [62], en el único texto en donde se ha ocupado con cierta extensión del método de la historia —en concreto de la historia de la filosofía— su conclusión era en cambio la siguiente: «una concepción puramente descriptiva de la historiografía filosófica [...] no es realizable y ni siquiera, a lo que parece, deseable...» [63]. Dicho sea con las salvedades de rigor, con ello parece que termina resultando que la inclinación metodológica de Bobbio no es sólo relativista en el sentido de que la interpretación histórica no puede ni debe ser suprahistóricamente absoluta. Sería también relativista en el sentido más radical de que la tan traída y llevada «comprensión» intencional no es un medio objetivo de acceder privilegiadamente al mundo de las cosas humanas, sino justamente la razón por la que la objetividad viene puesta en duda en tales materias. El que luego Bobbio restrinja tal conclusión, desde luego a la ciencia jurídica y probablemente también a la ciencia histórica, pero la excluya para ciencias sociales como la ciencia política, debe atribuirse tanto a la distinta posición adoptada por él en cada caso —de metodología descriptiva en el primero y de metodología prescriptiva en el segundo— como a que falta en sus escritos una reflexión unificada y detallada sobre estos asuntos.

Con todo, en lo que Bobbio sí ha sido siempre plenamente coherente e insistente es en rechazar cualquier suerte de superposición a la metodología de la historia de construcciones de filosofía de la historia consideradas por él como dogmáticas, especulativas o

---

[61]Cfr. WRIGHT, G. H. von, *Explicación y comprensión* cit., p. 55.

[62]Cfr. «La scienza politica italiana: insegnamento e autonomia disciplinare», *Tempi moderni*, VI, n. 13, 1963, pp. 45-52, ahora, con cambios y con el título «Quasi una premessa», en *Saggi sulla scienza politica in Italia* cit., pp. 15-26.

[63]«Storiografia descrittiva o storiografia valutante?», *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, XI, nn. 3-4, 1956, p. 379.

metafísicas, en suma, a lo que aquí he venido llamando concepciones fideístas o providencialistas de la historia [64]. Tal rechazo es derivación directa de la preferencia bobbiana por la filosofía como metodología frente a la filosofía como concepción del mundo [65]. Pero ahora me interesa más enlazarlo con su relativismo en materia de valores. En la metodología de la ideología, es decir, en la cuestión de la colocación de la moral, la acción política, los valores éticos, etc., dentro del campo del conocimiento, Bobbio ha tendido a mantener una posición relativista que encuentra su raíz contemporánea en el historicismo . De Hegel a Croce y de Savigny a Bachofen, un punto en común de todo lo que imprecisamente se llama «historicismo» fue siempre la oposición al «racionalismo abstracto» propio del iusnaturalismo racionalista y de la Ilustración: el «descubrimiento» decimonónico de lo histórico se manifestó sobre todo como oposición a la existencia de una naturaleza humana permanente de la que se extraerían principios racionales válidos universalmente. Si en el aspecto metodológico general que venía comentando en páginas anteriores el adversario del historicismo era el positivismo cientifista, en este aspecto más concreto el adversario es el iusnaturalismo (y aunque iusnaturalismo y positivismo filosófico puedan tener raíces comunes en el paradigma cartesiano y galileano, no son doctrinas idénticas, hasta el punto de que el primero se mantiene en el campo propiamente moral mientras que el segundo convierte la moral en sociología). Sólo que aquel historicismo antiiusnaturalista era también idealista y no desterró el concepto de razón del terreno ético-político: simplemente sustituyó la razón abstracta pretendidamente universal por la razón histórica, que sería la única capaz de dar cuenta tanto de la evolución de los valores como de su justificación en cada momento histórico. Tal perduración del racionalismo ético presupone una vez más la superposición de una filosofía de la historia fideísta a la metodología de la historiografía que garantizaría el sentido racional de la evolución humana y de su entendimiento. Sólo más tarde, ya en el siglo XX, el historicismo será entendido también —por Meinecke, Troeltsch y Mannheim, por citar los nombres más conocidos— como relativismo o escepticismo valorativo con exclusión del racionalismo antes superpuesto.

---

[64]Cfr., por ejemplo, *ibídem*, *passim*; «Problemi di filosofia della storia», *Rivista di filosofia*, XLII, n. 4, 1951, pp. 440-444; «Il problema della storia ...» cit., p. 61; y «Benedetto Croce. A dieci anni...» cit., *passim*.

[65]Véase RUIZ MIGUEL, A., *Filosofía y Derecho*... cit., §4. 1. 3.

Si en los primeros años de su producción teórica Bobbio se adhirió al historicismo en el primer sentido, fundamentalmente por influencia de Croce —que no en vano era en parte hegeliano—, en su etapa de madurez mantendrá solamente el historicismo en el segundo sentido. Lo que resta así es el aspecto crítico de todo historicismo, es decir, el relativismo ético, prescindiendo por tanto del componente racionalista primitivamente superpuesto, que exigía la creencia en una razón metafísicamente relacionada con la historia. La argumentación historicista-relativista ha sido uno de los dos componentes básicos de la crítica bobbiana al iusnaturalismo —y, en general, a toda teoría moral absolutista—; el otro componente de esa crítica ha venido dado por una argumentación lógica de carácter no cognoscitivista, basada en la división entre juicios fácticos y juicios valorativos y en la convicción de que los juicios de valor son en último término productos emocionales y no intelectuales. A mi modo de ver, de los dos tipos de crítica al absolutismo ético tiene mayor relevancia el segundo que el primero. En definitiva, la afirmación de que los valores varían espacial y temporalmente es una simple constatación de hecho (en sí misma discutida, pero esto no viene aquí al caso) de la que o no se deduce ninguna pauta moral o de la que, si es interpretada como criterio moral de tolerancia universal, se extraen serios problemas de coherencia. En cambio, la argumentación lógica de tipo no cognoscitivista —en la que, por añadidura, puede apoyarse la consideración que se acaba de hacer— se sitúa en un plano metaético que es más resistente a los contraataques porque no da criterios morales sino que sólo se refiere a ellos, negando que pueda decidirse racionalmente entre los varios existentes. No me parece, sin embargo, que Bobbio haya mantenido la misma escala de relevancia repecto a los dos componentes de su crítica al absolutismo ético, a pesar de que un artículo como «Pareto y la crítica de las ideologías», aquí recogido, gire en exclusiva —e incluso sin los matices y reproches que dejan traslucir otros escritos— sobre la argumentación no cognoscitivista. Si Bobbio ha limitado su tendencia al emotivismo ético hasta evitar un esceptismo radical ha sido más bien por la vía de matizar su punto de arranque teórico no cognoscitivista —básicamente mediante la admisión de la posibilidad de la argumentación lógica entre valores y de la argumentación retórica o persuasiva sobre valores— que por la de limitar o revisar su relativismo de raíz historicista [66]. Lo cual, de ser así, indicaría que el componente

---

[66]Sobre todo ello, véase *ibidem*, §24-25 y 26.2.

historicista ha sido constante en este punto, permaneciendo siempre como núcleo del mismo una posición relativista que puede conectarse pragmáticamente con la preeminencia del valor de la tolerancia en su ética profesada y con el liberalismo progresista al que antes me he referido.

8. *El historicismo como individualización y como totalización.*

La novedad metodológica más importante que una parte de la corriente a la que genéricamente se llama historicismo aportó al estudio de la historia frente al modelo de ciencia galileano-cartesiano que había dominado hasta el siglo XVIII y parte del XIX, fue la idea procedente de Aristóteles de que la investigación histórica no pretende obtener leyes generales que conecten hechos típicos, sino acceder a los complejos rasgos específicos de una situación entendida como irrepetible. Aunque la consideración de esta tesis como típica del historicismo parece relativamente reciente, al proceder del libro de Troeltsch *Der Historismus und seine Probleme* (1922), la tesis misma comenzó a adquirir carta de naturaleza a partir del mismo siglo XVIII con Möser y Herder y, sobre todo, ya en el siglo XIX, con von Humboldt y von Ranke. El adversario sigue siendo aquí el positivismo en lo que toca a su dependencia del modelo de las ciencias físico-naturales, pero desde un punto de vista diferente al que antes se vió. Mientras que la anterior distinción entre ciencias naturales y ciencias históricas tiene como punto de mira la crítica a la tesis de que la observación externa sea la única forma de conocer científicamente, ahora el punto de mira se reduce a la crítica de la tesis de que la generalización inductiva sea el modo exclusivo de conocimiento científico. Aquí no se trata ya de que la historia esté atravesada por un cúmulo de intenciones y fines que no son observables más que desde un punto de vista interno y «comprensivo», sino de que los hechos históricos son únicos e irrepetibles y, por lo tanto, no susceptibles de generalización. Este cambio de óptica en dirección al método de la «individualización» —que el paso del Rubicón tuvo tales consecuencias o que el Imperio romano cayó por tales causas— es además específico de la historia respecto de otras ciencias sociales, lo que parece indicar que no está relacionado de modo necesario con el punto de vista anterior. Hasta el punto de que se puede mantener, como hizo Max Weber, que la historia y la sociología se diferencian de las ciencias naturales por utilizar la «comprensión explicativa» aun no contraponiéndose por su empiricidad, pero que las dos primeras se contraponen precisamente

por la utilización respectiva del método generalizante y del individualizante: la sociología, dice Weber, «construye conceptos -tipo [...] y se afana por encontrar reglas generales del acaecer [...] en contraposición a la historia, que se esfuerza por alcanzar el análisis e imputación causales de las personalidades, estructuras y acciones *individuales* consideradas *culturalmente*» [67]. Por lo demás, la contraposición entre ciencias generalizantes y ciencias individualizantes parece regir también dentro del campo de las ciencias naturales, en donde hay ejemplos significativos de las segundas, como la geología, la geografía o la meteorología.

Las pretendidas diferencias de método que la individualización impondría a la historiografía estribarían en la preferencia por interpretar un hecho o conjunto de hechos en su especialidad —lo cual comprende también la conexión con otros hechos antecedentes, concurrentes y consecuentes— y, de modo alternativo, en la ausencia de todo intento de encontrar leyes históricas explicativas de tales hechos. Lo expresó bien claro Sir Edward Burnett Tylor, considerado el iniciador de la antropología cultural, cuando dijo: «Si de un conjunto de hechos puede inferirse una ley, el papel de la historia detallada queda enteramente superado. Si vemos que un imán atrae un trozo de hierro y si hemos logrado extraer la ley general según la cual el imán atrae al hierro, no vale la pena que profundicemos la historia del imán en cuestión» [68]. En sus posiciones más extremas, típicas sobre todo del romanticismo, la idea de que la historia estudia lo único e irrepetible en desdén de lo general fomenta una historiografía acumulativa de hechos y poco distinguible de lo que algo peyorativamente se ha llamado crónica. Y en el límite extremo —y en ocasiones degradado—, el ideal de tal modelo de historia sería la biografía (del héroe, claro, no del hombre común y corriente), el recuento de las hazañas de un individuo. Sin embargo, en ese extremo se da ya un paso más, ajeno a la línea considerada como más característica del historicismo, sobre la mera idea de la individualización metodológica propia de la historia: no sólo el método del historiador sería individualizador porque la historia es un conjunto de fenómenos concretos y específicos, sino también porque esos fenómenos vienen producidos por una serie de individuos especialmente relevantes. Es cierto que ambas formas de «individualizar» se dan unidas, por poner un

---

[67] Weber, M., *Economía y sociedad...* cit., p. 16.

[68] Cit. por LEVI-STRAUSS, Claude, *Antropología estructural*, 7ª ed., Buenos Aires, Eudeba, 1977 (trad, cast. de la ed. francesa de 1961). p. 4.

ejemplo límite, en los textos que reducen la historia a historia política y la historia política a historia de reyes y generales. Sin embargo, se trata de dos puntos de vista diferenciables: dicho sea a grandes rasgos, mientras que el primero insiste más en los rasgos del método, el segundo insiste más en los rasgos del objeto.

O, en otras palabras, no hay necesariamente una implicación recíproca entre la individualización que ve a la historia como conjunto de acontecimientos irrepetibles —que podría denominarse «individualización metodológica»— y la individualización que ve a la historia como producto de la acción de ciertos individuos especialmente cualificados —que podría denominarse «individualización objetual»—. Tanto es así que el remedio o la crítica contra la primera consiste en la generalización, mientras que el remedio o la crítica contra la segunda está en la totalización o globalización en la interpretación histórica. La idea de la generalización parece indiscutible cuando se piensa que todo historiador tiene que manejar forzosamene categorías conceptuales generales, aunque no sea más que a través del empleo del lenguaje y de sus múltiples términos universales o genéricos. Pero el método generalizante al que ése suele aludir en contraposición al método individualizante propuesto por el historicismo consiste en la idea —diferente y más drástica que la de la mera generalización lingüística— de que el conocimiento histórico permite y debe permitir elaborar algunas leyes generales por mínimas o restringidas que sean. En esta última dimensión, probablemente la disputa entre métodos sea indecidible de modo racional, al menos en el sentido de que ante un acontecimiento histórico siempre será posible destacar tanto lo que hay de específico en él como lo que tiene de común con otros acontecimientos similares. El que se decida considerar «verdaderamente» histórico a uno u otro de los dos puntos de vista resulta en último término convencional; tanto que un reconocido historiador como E. H. Carr se ha podido oponer a la tesis historicista de la individualidad e irrepetibilidad de lo histórico al decir que «el historiador no está realmente interesado en lo único sino en lo que hay de general en lo único» y al concluir coherentemente que historia y sociología deben interrelacionarse al máximo y que es posible extraer lecciones de la historia [69]. En cuanto al procedimiento de la totalización, en cambio, no sólo no se opone a ninguna tesis historicista, sino que

[69]Cfr. CARR., E. H., *¿Qué es la historia?* (1961), 5ª ed., Barcelona , Seix Barral, 1972, pp. 85-90, la cita textual en p. 85.

incluso ha sido muy típico de corrientes que pueden considerarse en el gran cauce del historicismo, desde Hegel y la Escuela histórica hasta Croce, pasando por el materialismo histórico. La idea fundamental de la totalización es que el sujeto histórico propiamente dicho no es el individuo —y mucho menos algunos individuos concretos— sino otras entidades globalizadoras, como pueden ser —salvadas las distancias— el espíritu, el espíritu del pueblo, el Estado o las clases sociales. A partir de ese tipo de supuestos, la metodología totalizadora, que llega hasta las propuestas de hacer una historia total o una historia global, es que cada momento histórico —y en ocasiones hasta la propia sucesión de distintos momentos históricos— tiene una específica unidad interna según la cual todos los fenómenos humanos pueden interpretarse como relacionados entre sí. También esta disputa metodológica es indecidible de manera puramente racional, máxime cuando además conlleva evidentes y arduas cuestiones ideológicas.

Sin entrar en mayores detalles a propósito de las dos polémicas anteriores, parece cierto que, en concreto, la historia de la filosofía es, casi por propia naturaleza, un tipo de estudio muy inclinado a la individualización, tanto en su sentido objetual como en el metodológico. En el primer sentido porque la filosofía es obra de concretos y determinados individuos que han destacado en un sector especial y especializado de la actividad humana. En el segundo sentido porque la obra de tales individuos, en particular cuando se trata de los grandes con independencia de los discípulos y epígonos, resulta además característicamente única y en buena medida irrepetible. La historia de la filosofía —y de ello dan prueba la mayoría de las historias generales de la filosofía— parece hecha a propósito para justificar los dos diferentes sentidos de la individualización, el historicista o metodológico y el no historicista u objetual. Sin embargo, no es esa la única forma de hacer historia de la filosofía. Sin ir más lejos, la gran influencia de las filosofías hegeliana y marxista ha promovido también un estudio historicista de la historia de la filosofía en los dos sentidos anteriores, es decir, el de la individualización metodológica y el de la totalización. Así como —y es adonde quería llegar— la aportación de Bobbio a la historia de la filosofía ha tendido a resultar no historicista en esos mismos sentidos, es decir, que ha tendido a ser generalizante metodológicamente e individualizadora desde el punto de vista objetual. En primer término, el punto de vista adoptado por Bobbio a la hora de estudiar la historia de la filosofía ha sido menos individualizante que generalizante desde un punto de vista metodológico en cuanto que ha preferido la búsqueda de los elementos

comunes y recurrentes a distintos filósofos que la de sus caracteres específicos y diferenciadores. En segundo término, sus investigaciones de historia de las ideas se han inclinado no sólo a la consideración de algunos determinados y concretos filósofos, sino sobre todo a un tipo de análisis textual sin especiales hincapiés y concesiones al encuadramiento en su contexto histórico. En ambos sentidos, la historia de la filosofía practicada por Bobbio puede caracterizarse —si se quiere una fórmula simplificadora pero efectiva— como formalista. Y aunque «formalismo» es, como la inmensa mayoría de los «ismos», vocablo ambiguo e impreciso, hacer el camino de intentar aclararlo y precisarlo puede ayudar a esclarecer la posición bobbiana sobre estos problemas.

También en esta materia el punto de partida de Bobbio fue militantemente historicista. Puede recordarse aquí que en una crítica a un libro sobre la utopía escribía: «Clasificar a todas las utopías en un único género, definido exclusivamente por el procedimiento intelectual que les ha hecho surgir, significa hacer obra de clasificación abstracta, naturalista, no de comprensión histórica, es decir, hacer obra útil, sí, pero, al tratarse de hechos humanos, incompleta y por tanto al final también desorientadora» [70]. Unos cuantos años después, en cambio, al recensionar un estudio sobre von Humboldt, Bobbio criticaba al autor por no haber apoyado el método «histórico» —«es decir, el estudio del desarrollo interno de un pensamiento para demostrar su unidad (o su falta de unidad) y el llamado encuadramiento histórico»— con una mayor elaboración analítica conceptual [71]. Esta última posición, más matizada que la anterior en cuanto que no desdeña ningún método para un mejor conocimiento de la historia de la filosofía, ha sido la que ha prevalecido en la obra de Bobbio. Es más, en la práctica seguida por él ha habido una sustancial preferencia por el método formal, analítico o conceptual en desdén del que por el método historicista en el sentido que ahora estoy dando a ese término. Incluso, ha sido una preferencia expresamente declarada, como cuando en la «Prefazione» a *Da Hobbes a Marx* —una edición semejante a ésta porque comprende una serie de estudios de historia de las ideas—, mostraba una clara conciencia de lo que había sido su método de estudio de la historia de la filosofía: « en el estudio de los autores del pasado jamás me ha

[70] Recensión a RUYER, R., *L'utopie et les utopistes* (Paris, Presses Universitaires de France, 1950), *Occidente*, VII, n. 5, 1951, p. 407.

[71] Cfr. Recensión a TESSITORE, F., *I fondamenti della filosofia di Humboldt* (Napoli, Morano, 1965), *Rivista di filosofia*, LVI, n. 4, 1965, p. 516.

atraído especialmente el espejismo del llamado encuadramiento histórico, que eleva las fuentes a precedentes, las ocasiones a condiciones, se diluye a veces en las particularidades hasta perder de vista el todo: me he dedicado en cambio con especial interés a la enucleación de temas fundamentales, a la clarificación de los conceptos, al análisis de los argumentos y a la reconstrucción del sistema» [72]. Lo que queda claramente excluido en estas frases es la idea de la unidad evolutiva de la historia de la filosofía, pero tomadas en su contexto hay también una defensa de una historia de la filosofía ni individualizante metodológicamente ni totalizadora. No individualizante porque los dos temas principales que Bobbio ve como centro de los diversos estudios recogidos en el libro —el iusnaturalismo y el historicismo dialéctico— se estudian por su interés puramente teórico como filosofías de la historia próximas a nuestro tiempo y no tanto en su especificidad dentro de una época histórica [73]. No totalizadora porque el interés prácticamente exclusivo de tales análisis históricos es básicamente conceptual, es decir, de comprensión de determinadas ideas y conceptos en su propio entramado intelectual, con independencia de sus conexiones con la «práctica» del momento en que tales ideas y conceptos se formularon y hasta con la práctica inmediata del momento en que Bobbio las interpreta.

Aunque existe alguna otra declaración de Bobbio que parece desmentir ese antihistoricismo [74], lo cierto es que —como decía

---

[72] *Da Hobbes a Marx*... cit., pp. 6-7.

[73] Naturalmente, no es que Bobbio pretenda que se trata de filosofías de la historia atemporales, pues las relaciona con la revolución francesa y con la rusa respectivamente, pero tal contextualización es un lugar común adquirido que no tiene tanta importancia ahí como el problema de la relevancia teórica de una y de otra corriente.

[74] Así, respecto al método individualizante hay una defensa del encuadramiento histórico frente a la mera clarificación conceptual en una réplica a una objeción a uno de sus artículos sobre Hegel, aunque, a decir verdad, se trata de una consideración ocasional y que puede considerarse más polémica que reveladora (cfr, «La filosofia giuridica di Hegel nell'ultimo decennio», *Rivista Critica di Storia della filosofia*, XXVII, fasc. 3, 1972, ahora, por donde cito, como «La filosofia giuridica di Hegel nel decennio 1960-70», en *Studi hegeliani*... cit., pp. 175-176, nota); respecto a la totalización, en una recensión a un número de los *Materiali per una storia della cultura giuridica* señalaba que la buena dirección en la historia de las ideas está en conectar las teorías e instituciones jurídicas «con la realidad social y económica de la que son su expresión» (rec, al vol. II, en *Rivista di filosofia*, LXIII, n. 3, 1972, p. 258), pero este tipo de afirmaciones son —aparte de genéricamente aceptables— más fáciles de proponer que de realizar: y el caso es que la historia de la filosofía que Bobbio ha realizado —como se intenta justificar en el texto— no ha ido por la línea de estas dos declaraciones, sino por la del prefacio a *Da Hobbes a Marx* que ya he citado.

hace un momento— la historia de la filosofía practicada por él confirma su mayor preocupación por el análisis interno o formal de los conceptos utilizados por los autores objeto de su estudio que por su encuadramiento histórico y su aprovechamiento ideológico. Tal método es perfectamente claro en los dos artículos comunes a *Da Hobbes a Marx* y a la presente recopilación: «Hobbes y el iusnaturalismo» y «Kant y las dos libertades». Lo que en ambos estudios (y, como observará el lector, en casi todos los demás aquí recogidos) le preocupa sobre todo a Bobbio es clarificar conceptos que por tradición o por complejidad interna han dado lugar siempre a ambigüedades y confusiones; y en los dos estudios esa clarificación conceptual se realiza no mediante el establecimiento de presuntas conexiones entre los modelos conceptuales y la época histórica, sino, por así decirlo, mediante la estilización de los rasgos formales de aquellos modelos según un tipo de procedimiento metódico muy usual en la obra bobbiana como es la utilización de las dicotomías y su plurificación a través de la combinatoria [75]. Por ejemplificarlo brevemente, el uso de la dicotomización es evidente desde el título en el estudio sobre Kant, que gira justamente sobre la diferenciación entre dos conceptos del término «libertad»; el uso de la combinatoria, por su parte, es claro en el artículo sobre Hobbes cuando, a partir de la distinción dicotómica entre derivación de sistemas normativos por la validez y por el contenido, establece los modelos posibles de iusnaturalismo según se haga derivar o no la validez y/o el contenido del Derecho positivo del Derecho natural [76]. La utilización de este tipo de análisis no historicista da primacía a un tipo de estudio predominantemente textual, interno, de búsqueda del significado formalmente correcto y de la coherencia o incoherencia conceptual del pensamiento considerado. Se trata, en suma, de ese intento de *clarificación* conceptual en el que tanto ha insistido la filosofía analítica y que sin duda se encuentra a lo largo y lo ancho de la obra bobbiana como uno de rasgos más típicos de su forma de hacer.

Pero además de la mera clarificación conceptual, aquel tipo de análisis histórico se caracteriza también por su pretensión de

---

[75] Véase sobre ello mi artículo «El método de la teoría jurídica de Bobbio», en AA. VV., *La teoria generale del diritto. Problemi e tendenze attuali. Studi dedicati a Norberto Bobbio*, a cura di Uberto Scarpelli, Milano, Edizioni di Comunità, 1983, pp. 397-407.

[76] Cfr. «Hobbes e il giusnaturalismo», *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, XVII, n. 4, 1962, ahora, por donde cito, en *Da Hobbes a Marx*... cit., pp. 58-60 (en esta edición, p. 151 *ss.*).

abstracción conceptual, por la pretensión de abstraer los posibles significados formales de determinados conceptos, tomados éstos por su validez (o invalidez) atemporal, es decir, como construcciones intelectuales utilizadas para tratar de acceder a una determinada realidad con independencia en principio de sus conexiones políticas, psicológicas, sociológicas, históricas, en suma, prácticas. Tampoco es difícil encontrar ejemplos de este tipo de objetivo teórico en los estudios históricos de Bobbio. De entre los más significativos pueden señalarse, en primer término, los estudios sobre el concepto de dialéctica en Marx y en Gramsci, que constituyen una disección conceptual tendente a dar un juicio crítico abstracto sobre el valor de los diferentes significados en juego [77]; en segundo término, el curso dedicado a la teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político, sobre el que se advierte ya en la «Premessa» que su exigencia inspiradora «no es histórica sino conceptual» [78]; en tercer lugar, los escritos sobre Hegel, cuyos títulos mismos dan idea de este modo de hacer: «Hegel e il diritto», «La costituzione in Hegel», el aquí recogido «Derecho privado y derecho público en Hegel», etc. [79]; en fin, la serie de escritos sobre el concepto de sociedad civil, del que es ejemplo magistral «Gramsci y la concepción de la sociedad civil», también aquí incluido, y que culmina en un curso de filosofía política —escrito en colaboración con Michelangelo Bovero— cuya justificación previa merece transcribirse parcialmente: «...este curso en particular no tiene ninguna pretensión de ser una historia de las doctrinas políticas [...], desde el momento en que su intención, o su pretensión, es la de ilustrar algunos conceptos fundamentales de la teoría del Estado moderno a través de la lectura de algunas obras clásicas hecha según una determinada perspectiva. A quien quisiera contar con una respuesta más exhaustiva, estaría tentado de decirle —si bien forzando un poco las cosas (y soy perfectamente consciente de ello)— que estos cinco autores [se refiere a Hobbes, Locke, Rousseau, Hegel y Marx] representan cinco concepciones típicas de lo político y cubren casi

---

[77]Cfr. «La dialettica in Marx», *Rivista di filosofia*, XLIX, n. 2, 1958, ahora, por donde cito, en *Da Hobbes a Marx*... cit., pp. 239-264; y «Nota sulla dialettica in Gramsci», *Società*, XIV, n. 1, 1958, pp. 21-34, también en *Gramsci e la concezione della società civile*, Milano, Feltrinelli, 1976, pp. 49-61.

[78]*La teoria delle forme di governo nella storia del pensiero politico*, Torino, G. Giappichelli, 1976, p. 2.

[79]Pueden verse en el ya citado *Studi hegeliani*...

todo el área de las posibles interpretaciones del Estado, terminando así pues por adquirir un valor paradigmático» [80].

Si este modo «analítico» o de «análisis conceptual» [81] de hacer historia de la filosofía tiene como oponente fundamental el método historicista en cuanto individualizante y en cuanto totalizador, también ha existido un especial interés por parte de Bobbio en tomar distancias expresas y concretas del método marxista —llamémosle así, no sin cierta vaguedad—, entendido precisamente como una manifestación específica de ese método historicista. En la «Premessa» a otro de sus libros en colaboración con Bovero, tras reproducir significativamente el mismo texto de la «Prefazione» a *Da Hobbes a Marx* que yo también he citado pocas páginas atrás, añadía Bobbio: «No está fuera de lugar añadir que si este modo de aproximarse a los autores clásicos se distingue del método histórico en otro tiempo dominante en la tradición cultural de nuestro país, se distingue al mismo tiempo y con mayor razón de esa especie del género 'historicismo' que es la interpretación ideológica, hoy en boga. Tras haber juzgado a autores complejos y distintos en su complejidad temática y conceptual predominantemente según la perspectiva de las aspiraciones e intereses de clase que una determinada teoría refleja y a la vez propugna, esta interpretación no parece que haya llevado a resultados muy significativos aparte del de definir a los autores hasta ahora estudiados, de Hobbes a Max Weber y a Kelsen, pasando por Locke, Rousseau, Kant, Hegel, Bentham, Mill, Spencer y así sucesivamente, como ideólogos de la burguesía, como autores que, a despecho de las tesis contrapuestas sostenidas a menudo por unos contra otros, son siempre declarados, con horrenda expresión, 'funcionales' a un único y exclusivo interés de clase» [82]. Agregaba Bobbio a continuación que este tipo de interpretación ideológica, de indubitable regusto marxista, había dado resultados

---

[80]«Premessa» a *Società e stato da Hobbes a Marx* cit., p. 4 (son de Bobbio, aparte de la «Premessa», todos los capítulos excepto el IV y el V, dedicados a Rousseau y a Hegel, que fueron redactados por M. Bovero).

[81]Las expresiones son del propio Bobbio, la primera en la «Introduzione» a *Gramsci e la concezione della società civile...* cit., p. 15, y la segunda en la «Premessa» a BOBBIO, N.-BOVERO, M., *Società e stato nella filosofia politica moderna. Modello giusnaturalistico e modello hegelo-marxiano*, Milano, Il Saggiatore, 1979, p. 7 (la «Premessa» va firmada por Bobbio, responsable también de uno de los dos capítulos en que el libro se divide, «Il modello giusnaturalistico», recogido también en la presente edición).

[82]«Premessa» al segundo libro citado en la nota anterior, pp. 7-8; la misma actitud crítica hacia la metodología idealista en la «Introduzione» a *Studi hegeliani...* cit., p. XVI.

más monótonos que el método historicista estrictamente dicho, que al menos habría contextualizado a los filósofos mediante categorías más ricas y variadas. Todavía en el plano de las declaraciones, precisaba también que «la reconstrucción conceptual no excluye ni el análisis histórico ni la interpretación ideológica: en el universo del saber hay lugar para las más diversas perspectivas, que, por el contrario, deberían completarse mutuamente para un conocimiento más completo o menos parcial del objeto. Por un lado, no excluye las dos distintas perspectivas y, por otro lado, puede servir —al menos así lo creo— para hacer más problemática la primera y menos genérica la segunda» [83]. Este pluralismo metodológico —que es una convicción repetidamente confesada por Bobbio también en otros campos— remite a un ideal tan, sin duda, deseable como, tal vez, irrealizable. Pero, en tanto que mera declaración, no impide que la práctica efectiva de la historia de la filosofía cultivada por Bobbio haya tendido a primar el método del análisis conceptual formal en detrimento del método historicista.

9. *Análisis formal y utilidad de la historia.*

Esa primacía del análisis formal le ha valido a Bobbio el reproche de ser un formalista. Por ejemplo, en el congreso al que presentó su ponencia sobre «Gramsci y la concepción de la sociedad civil», aquí recogida, una de las críticas que se le dirigieron en la discusión fue la de haber hecho rígido el pensamiento del marxista sardo. Fue una crítica expresamente asumida por Bobbio: «Lo reconozco: yo soy, por una cierta deformación profesional, un '*irrigiditore*'. Si se ha realizado una obra de rigidez, pues bien, lo he hecho a propósito. He intentado hacer —aunque probablemente no lo haya conseguido— una argumentación rigurosa: el paso del rigor a la rigidez es breve. Pero era un peligro, el de la rigidez, que valía la pena correr porque siempre he pensado que una argumentación analíticamente rigurosa estaría en condiciones de hacer destacar algunos esquemas conceptuales que permitan comprender en su complejidad el pensamiento de Gramsci, que es cualquier cosa menos lineal. Sé bien que nos las tenemos que ver con conceptos elásticos, pero la tarea del crítico no es la de volverlos todavía más elásticos, añadiendo confusión a

---

[83] «Premessa» a BOBBIO, N.-BOVERO, M., *Società e stato nella filosofia politica...* cit., p. 9.

la confusión, sino la de fijarlos, delimitarlos, constreñirlos en un significado lo más unívoco y carente de ambigüedad que sea posible. Por otra parte, sólo esta obra de reconceptualización del pensamiento de Gramsci nos permite ver hasta qué punto podemos utilizarlo hoy fuera de la utilización que él mismo hizo de sus categorías conceptuales respecto de los problemas de su tiempo. La validez de una teoría se muestra en los instrumentos que ofrece para interpretar acontecimientos distintos a aquellos que le han dado origen. [...] En Italia parece que el mejor modo de exhumar a un pensador es historificarlo. Pero una vez historificado queda embalsamado. Yo creo que hay otro modo de rendir homenaje a Gramsci que no sea su historificación: este otro modo es el que he tratado de seguir en mi ponencia, donde he hecho lo posible por extraer de su pensamiento fragmentario el diseño de una teoría»[84]. La cita es larga pero relevante. Aparte de que pone de manifiesto que la polémica bobbiana contra el método historicista va de hecho algo más allá de la mera coexistencia pluralista de distintos puntos de vista metodológicos —lo que no tiene nada de extraño si se distingue el pluralismo del indiscriminado *totum revolutum*—, hay dos aspectos ahí tocados que merecen comentarse: en primer lugar, el problema de los límites de la conceptualización analítica y, en segundo lugar el de la función que puede cumplir tal modo de hacer la historia de la filosofía.

El tipo de análisis conceptual que Bobbio ha privilegiado en su modo de hacer historia de la filosofía se centra en algunos temas especialmente importantes y, además, sólo en algunos filósofos también particularmente destacados. El primer límite de este tipo de estudio afecta a la falta de plenitud, en tanto que omnicomprensividad, de tal perspectiva. Pero difícilmente eso justificará además una crítica para quien mantenga una prevención sensata hacia la exhaustividad historiográfica. Y por si no bastara la aceptable eximente de que un límite conscientemente asumido es más una delimitación perfectamente legítima para cualquier investigador que una limitación a criticar desde fuera, podría añadirse que la pretendida plenitud de las historias generales de la filosofía suele concluir en sueño frustrado, sea por la inevitabilidad de las lagunas y las interpretaciones apresuradas o superficiales, sea por la proclividad a los desequilibrios en el caso de las historias hechas por un individuo y a los desajustes y la heterogeneidad en el caso de las hechas en equipo. Además, y en definitiva, no es difícil dar la razón a Bobbio cuando a propósito de las historias de la filosofía

---

[84]«Replica», en *Gramsci e la concezione della società civile* cit., p. 47.

del Derecho criticaba a sus autores por presuponer un orden lógico y unitario que «la historia real de tantos siglos no tiene ni puede tener» [85]. Más aún, la alternativa de estudiar la historia mediante el análisis de conceptos concretos parece preferible a la plenitud de las historias generales en cuanto se quiere superar la útil pero sin duda insuficiente información genérica que suelen presentar estas últimas. Un segundo límite del modo analítico de hacer historia de la filosofía —pero que también afecta a la mayoría de las historias de la filosofía— es el de la escasez del número de sus protagonistas y, si se quiere emplear un término impreciso, el del «elitismo» que parece obligado a rezumar. La vieja disputa sobre si la historia la hacen los individuos o las colectividades constituye uno de los puntos de partida metodológicos que todo historiador ha de resolver —o dar implícitamente por supuesto— antes de ponerse a estudiar y a escribir. Como es sabido, se trata de una disputa endiablada no sólo por la tremenda vaguedad de términos como «individuos», «colectividades» y similares (amén, por supuesto, de la expresión «hacer la historia»), sino incluso por su conexión ideológica con la dicotomía individualismo-organicismo. En el caso de la historia de la filosofía, o de las ideas, a pesar de que los protagonistas inmediatos son indudablemente determinados individuos con nombres y apellidos (o con nombre y apodo), eso no quiere decir sin más que ese mero dato se haya tomado siempre como prueba de que al menos esta clase de historia sí la hacen los individuos y, fundamentalmente, sólo algunos consagrados más o menos oficialmente: por un lado, ahí están Hegel y Marx, que convierten en protagonistas inmediatos —pero reales y no aparentes— al Espíritu y a las clases dominantes respectivamente; y, por otro lado, ahí está el sugestivo intento de dar la palabra al pueblo (en realidad, a un individuo del pueblo) que emprende Carlo Ginzburg en *El queso y los gusanos*. Sin embargo, al margen de lo lejos o cerca a que este tipo de discusiones pueda conducir, personalmente aceptaría sin reservas que un límite de la historia de la filosofía practicada por Bobbio está en que sus indudables protagonistas son los propios filósofos —y en realidad sólo algunos de ellos especialmente cualificados y considerados— si no fuera porque me parece que los verdaderos protagonistas de aquella historia son más bien las teorías y los

[85] «Nature et fonction de la philosophie du droit», *Archives de Philosophie du Droit*, n. 7, 1962, ahora, por donde cito, como «Natura e funzione della filosofia del diritto», en *Giusnaturalismo e positivismo*... cit., p. 49 (hay trad. cast. en *Contribución a la teoría del Derecho*, ed. a cargo de A. Ruiz Miguel, Valencia Fernando Torres Editor, 1980, p. 100).

conceptos que alguien mantuvo alguna vez y que merecen todavía ser reconsiderados.

Ahora bien, ¿esto último constituye realmente un límite? Desde luego que lo sería, a mi modo de ver, si la pretensión de Bobbio hubiera sido idealista en el sentido de sostener que la historia de la filosofía responde a un ritmo determinado que explicaría la aparición, evolución y victoria de determinados conceptos y teorías. Pero no hay tal y se equivocaría quien esperase ver aparecer en los análisis históricos bobbianos el componente cíclico de su filosofía de la historia (la extendida idea del movimiento pendular de escuelas filosóficas). Lo que Bobbio ha realizado una vez más es una delimitación temática proveniente de un determinado punto de vista que no es el de diseñar la evolución histórica de la filosofía, sino el de clarificar y calibrar el grado de coherencia y de validez de determinados conceptos y teorías. No creo que sea desencaminado aplicar a Bobbio lo que él mismo dijo en una ocasión a propósito de Nicola Abbagnano como historiador de la filosofía: «la concepción que Abbagnano tiene de la historia de la filosofía es antitética de la concepción romántica, cuya expresión más alta fue la historia de la filosofía de Hegel. Eso significa que para Abbagnano los sistemas no se desarrollan uno a partir de otro según una necesidad interna que es tarea del filósofo-historiador descubrir ni están determinados en cada ocasión por las condiciones histórico-sociales de las que el filósofo sería la conciencia refleja: los sistemas filosóficos son la expresión de la personalidad del filósofo en su singularidad y en la comunicación con los demás; la historia de la filosofía no es, a su vez, un sistema *in fieri*, sino un continuo diálogo entre sistemas distintos. La tarea del historiador no está en mostrar la concatenación interna, sino la solidaridad de los esfuerzos 'que tienden a hacer clara en lo posible la condición y el destino del hombre'. Desde este punto de vista no tiene sentido hablar de progreso en el desenvolvimiento de la filosofía como se habla de él en las ciencias: el historiador de la filosofía se encuentra de frente no verdades objetivas sino personas dialogantes en torno a un destino, 'y las doctrinas no son más que expresión de este dialogar ininterrumpido, preguntas y respuestas que a veces se reclaman y corresponden a través de los siglos'» [86].

---

[86]«Discorso su Nicola Abbagnano», en ABBAGNANO, N., *Scritti scelti*, Torino, Taylor, 1967, pp. 33-34 (las citas entre comillas internas siempre son de Abbagnano); la misma idea de las frases finales aparece también en «Giuseppe Capograssi», *Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino*, vol. 91, tomo II, 1957, ahora, por donde cito, en *Italia civile* ... cit., p. 226.

El único reproche que el modo de hacer historia de la filosofía por parte de Bobbio puede merecer es que, incluso dentro de los límites propuestos como delimitación, el análisis conceptual y formal puede resultar en ocasiones demasiado esquemático y en tal medida simplificador. Más aún, en una extensión del reproche antiformalista que también se ha hecho muchas veces a la filosofía analítica, podría añadirse que desmenuzar y clarificar conceptos es en el mejor de los casos un trabajo necesario pero sólo preliminar, que se detiene ante la resolución de los problemas de fondo. Ambas limitaciones, sin embargo, han sido asumidas como tales y sin ocultaciones por Bobbio. Respecto a la simplificación del análisis conceptual es revelador el último párrafo del artículo sobre «Vico y la teoría de las formas de gobierno»: «Cae de su peso que díadas, tríadas y otros castilluelos conceptuales por el estilo valen lo que valen como instrumentos para contener y ordenar un material desbordante...» [87]. En cuanto a la limitación de que el análisis conceptual se queda en la antesala de los problemas, también ha sido aceptada por Bobbio, como lo muestra la conclusión de su ensayo «Sulla nozione di società civile»: «... todo esquema conceptual, aun adecuado, sirve para comprender un problema, no para resolverlo en la práctica. Ciertamente, la solución tiene raíces más profundas, tan profundas que se pierden en aquellas valoraciones generales y a menudo confusas a las que damos el ambicioso nombre de 'visión global de la historia'» [88]. Pero si ni la complejidad profunda ni la solución definitiva está siempre en el análisis conceptual, al menos éste ayuda a sospechar que hay soluciones que encubren su confusión con la insondabilidad, sin contar con que nada garantiza de antemano el acierto de una descripción o de una solución. De todas formas, es cierto que el análisis conceptual es limitado y que ha de irse más allá para hacer una filosofía que no se quede a medio camino. Pero, como se ha visto, la remisión que Bobbio hacía a la filosofía de la historia no ha quedado sin respuesta en su obra.

Más todavía, el modo formalista de hacer la historia de las ideas puede ser conectado con la filosofía de la historia bobbiana y esa conexión no es ajena al significado práctico que, ahora sí, globalmente considerada, quiere cumplir la dedicación a la historia por parte de Bobbio. Entre las distintas respuestas que puede recibir la vieja pregunta de «¿Para qué sirve la historia?», la suya

[87]«Vico e la teoria delle forme di governo», *Bolletino del Centro di Studi Vichiani*, VIII, 1978, p. 27 (en esta edición, p. 171 ss.).

[88]«Sulla nozione di società civile», *De Homine*,, nn, 24-25, marzo, 1968, p. 36.

ha venido a recuperar el clásico lema ciceroniano de la historia como maestra de vida [89]. Si para el historicista el estudio de la historia puede servir bien sólo para comprender el pasado —si mantiene coherentemente la tesis de la individualización—, bien para aprehender la dirección y el ritmo de la historia —si mantiene hasta sus últimas consecuencias la idea de la totalización—, para una posición formalista como la practicada por Bobbio la utilidad de la historia no se queda en la mera comprensión del pasado pero tampoco llega a creer en la posibilidad de aprehender el destino de la historia, y por tanto, de prever el futuro. En cuanto el método formalista implica la generalización metodológica, la utilidad de los estudios históricos se conecta con el componente circular de la filosofía de la historia bobbiana y, paralelamente, con la presuposición realista ahí subyacente —a su vez relacionada con la usual lectura conservadora del «historia magistra vitae»—: la historia de las ideas también parece repetirse en parte, aunque no en tanto que responda a un ritmo cíclico pendular, sino simplemente en la medida en que muchas veces se pierde la memoria del viejo pensamiento de que no hay novedad sin olvido; y a pesar de que cabe estimar un punto exagerado el platónico «nada nuevo bajo el sol», quizá no lo sea tanto sacar de ahí la enseñanza de que conviene estudiar la historia para no creer ilusoriamente que se está partiendo de cero y, acaso, para no volver a repetirla lamentable o inútilmente. Y en cuanto el método formalista implica la exclusión de la totalización, el sentido de la historia queda fuera de la propia historia: si cada filósofo es un mundo no cabe pensar en la existencia de un significado que los unifique a todos ni, mucho menos, en la posibilidad de prever el futuro a través de la evolución de las ideas. Acaba ahí la lectura conservadora del pensamiento sobre el magisterio de la historia para la vida porque a lo que aquel modo de hacer la historia aspira en cuanto al futuro es a aprender del pasado precisamente para no repetir sus errores. Y si tal conclusión parece una vaguedad que aceptaría cualquier historiador y cualquier persona, habrá que recordar que no siempre parece que se sacan las consecuencias debidas de lo evidente y habrá que precisar que entre las enseñanzas de la historia que Bobbio ha intentado transmitir figura como fundamental la creencia de que sin la razón —una razón ni orgullosamente abstracta ni históricamente garantizada, sino dubitativa y consciente de sus límites— el futuro puede ser peor de lo que se

[89]Cfr. «Libertà e potere» cit., en *Politica e cultura* (1955) cit., p. 280.

teme: en el límite, sin esa razón el propio futuro está fuera de toda garantía.

En resumen, si el único sentido en el que puede considerarse historicista a Bobbio reside en su relativismo ético, manteniendo posiciones más bien antihistoricistas tanto por su preferencia hacia la metodología empirista como por su desconfianza hacia el método individualizante y la pretensión de totalización, la conclusión que debe extraerse es que su labor como historiador no se ha visto influida por el historicismo salvo en un génerico y trivial sentido de esa palabra en la que casi todos pueden reconocerse y que, por tanto, a casi nadie define. Y se ha tratado de una labor como historiador que enlaza coherentemente con su labor como filósofo de la historia. Refiriéndose a su extenso artículo sobre « Il problema della guerra e le vie della pace», el propio Bobbio hizo una síntesis de su filosofía de la historia que deja ver esa conexión con su modo de hacer la historia de la filosofía y que muy bien puede servir para ir concluyendo este estudio: «En un ensayo anterior comparé a la historia humana con un laberinto. Añado ahora que hay al menos dos modos de interpretar esta imagen (digamos también dos visiones de la historia): algunos creen que están fuera del laberinto y que conocen exactamente dónde está el camino de salida; otros en cambio, creen que están dentro, por lo que saben que un camino de salida existe pero no saben exactamente dónde está. Han comprendido solamente que existen caminos sin salida y están siempre dispuestos a volver atrás» [90]. No puede caber duda sobre cuál es la interpretación que Bobbio da de esa imagen, indisolublemente ligada a su antiabsolutismo ético, a su modo de ver el empirismo como método de prueba y error y, en fin, a su consideración del estudio de la historia como magisterio. Es cierto que «volver atrás», al igual que el vocablo «historia», es una expresión que puede significar dos cosas: o rectificar los hechos errados después de realizados o estudiar los hechos pasados para no tener que retroceder después de errar. Sólo que, por una vez, la ambigüedad lingüística puede servir para sugerir una doble enseñanza que, estoy seguro, ningún analítico a la manera de Bobbio reprochará.

Madrid, octubre de 1984.

ALFONSO RUIZ MIGUEL

[90] «Sulla nozione di società civile» cit., p. 36.

NOTA SOBRE LOS ESTUDIOS RECOPILADOS

Los estudios aquí traducidos han sido publicados originalmente en los siguientes libros y revistas (la traducción —en la que se han corregido algunas erratas— se ha realizado sobre la edición citada en último lugar):

I.«Il giusnaturalismo», en AA. VV., *Storia delle idee politiche economiche e sociali*, diretta da Luigi Firpo, vol. IV, *L'età moderna*, Tomo I, Torino, U.T.E.T., 1980, pp. 491-558; también con la supresión de la mayor parte del primer epígrafe y como «Il modello giusnaturalistico», en BOBBIO, N.-BOVERO, Michelangelo, *Società e stato nella filosofia moderna. Modello giusnaturalistico e modello hegelo-marxiano*, Milano, Il Saggiatore, 1979, pp. 17-109.

II.«Hobbes e il giusnaturalismo», *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, XVII, n. 4, 1962, pp. 471-486; también en *Da Hobbes a Marx. Saggi di storia della filosofia*, Napoli, Morano, 1965, pp. 51-74.

III.«Vico e la teoria delle forme di governo», *Bolletino del Centro di Studi Vichiani*, VIII, 1978, pp. 5-27.

IV.«Due concetti di libertà nel pensiero politico di Kant», en AA. VV. *Studi in onore di Emilio Crosa*, Milano, Giuffrè, Tomo I, 1960, pp. 219-235; también, como «Kant e le due libertà», en *Da Hobbes a Marx...* cit., pp. 147-163.

V.«Diritto privato e diritto pubblico in Hegel», *Rivista di filosofia*, nn. 7-8-9, ottobre, 1977, pp. 3-29; también en *Studi hegeliani. Diritto, società civile, stato*, Torino, Einaudi, 1981, pp. 85-114.

VI.«Rapporti internazionali e marxismo», en AA. VV., *Filosofia e politica. Studi dedicati a Cesare Luporini*, Firenze, La Nuova Italia, 1981, pp. 301-318.

VII. «Stato e potere in Max Weber», en AA. VV., *Max Weber e l'analisi del mondo moderno*, Torino, Einaudi, 1981, pp. 215-246.

VIII. «Gaetano Mosca e la scienza politica», *Giornale degli Economisti e Annali di Economia*, XIX, nn. 9-10, 1959, pp. 471-490; también, como «Mosca e la scienza politica», en *Saggi sulla scienza politica in Italia*, Bari, Laterza, 1969, pp. 177-198.

IX. «Vilfredo Pareto e la critica delle ideologie», *Rivista di filosofia*, XLVIII, n. 4, 1957, pp. 355-381; también, como «Pareto e la critica delle ideologie», en *Saggi sulla scienza politica in Italia* cit., pp. 79-107.

X. «Gramsci e la concezione della società civile», en AA. VV., *Gramsci e la cultura contemporanea*, Atti del Convegno internazionale di studi gramsciani tenuto a Cagliari il 23-27 aprile 1967, Roma, Editori Riuniti, vol. I, 1969, pp. 75-100; también en *Gramsci e la concezione della società civile*, Milano, Feltrinelli, 1976, pp. 17-43.

Los editores agradecen el permiso concedido por todas estas editoriales para la traducción de los artículos al castellano.

CAPÍTULO I

EL MODELO IUSNATURALISTA

1. *El carácter del iusnaturalismo.*

Aunque la idea del derecho natural se remonte a la Antigüedad clásica y haya pervivido durante el medioevo, cuando se habla sin más de «teoría» o «escuela» del derecho natural, o, con mayor brevedad, empleando un término más reciente y no incorporado aún a todas las lenguas europeas, de «iusnaturalismo», nos referimos a la revitalización, desarrollo y difusión que la antigua y recurrente idea del derecho natural experimentó durante la edad moderna, en el período comprendido entre comienzos del siglo XVII y finales del XVIII. Según una tradición ya consolidada en la segunda mitad del siglo XVII —aunque puesta con fundamento en tela de juicio desde hace algún tiempo— la escuela del derecho natural se habría iniciado exactamente con la obra de Hugo Grocio (1583-1645) *De iure belli ac pacis*, publicada en 1625, doce años antes del *Discours de la méthode* de Descartes. No es tan clara, sin embargo, su fecha de clausura, aunque no existe duda alguna sobre los acontecimientos que marcaron su fin: la creación de las grandes codificaciones, en especial la napoleónica, que sentaron las bases para el resurgir de una actitud de mayor reverencia a las leyes establecidas, y por tanto de aquel modo de concebir el trabajo del jurista y la función de la ciencia jurídica que toma el nombre de positivismo jurídico; y aunque sea bien conocida la corriente de pensamiento que decretó su muerte: el historicismo, en concreto el historicismo jurídico y especialmente con respecto a Alemania —donde la escuela del derecho natural había encontrado su patria adoptiva— la Escuela Histórica del derecho. Si además se quiere simbolizar en una fecha exacta este punto de llegada, podríamos elegir el año de publicación del ensayo juvenil de Hegel

Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts (De las diferentes formas de tratar científicamente el derecho natural), publicado en 1802. En esta obra el filósofo, cuyo pensamiento representa la disolución definitiva del iusnaturalismo —y no sólo del moderno, como veremos al final— somete a una crítica radical las filosofías del derecho que le han precedido, desde Grocio hasta Kant y Fichte.

Bajo la vieja etiqueta de «escuela del derecho natural» se esconden autores y corrientes muy diferentes: grandes filósofos como Hobbes, Leibniz, Locke, Kant, que se ocuparon también, aunque no principalmente, de problemas jurídicos y políticos, encuadrables en corrientes de pensamiento diferentes e incluso opuestas, como Locke y Leibniz, como Hobbes y Kant; juristas-filósofos, como Pufendorf, Thomasius y Wolff, también con divergencias sobre puntos esenciales de la doctrina (a título de ejemplo, Wolff es considerado como el anti-Pufendorf); profesores universitarios, autores de tratados escolásticos que, después de sus discípulos, quizá nadie ha vuelto a leer; y finalmente, uno de los más grandes escritores políticos de todos los tiempos, el autor del *Contrato Social*.

Además, mientras para los juristas filósofos la materia del derecho natural abarca tanto al derecho privado como al derecho público (y el primero, en medida mucho mayor que el segundo), para el resto —en especial para los tres grandes, en cuya obra calibramos hoy la importancia histórica del iusnaturalismo y en atención a los cuales quizá vale la pena hablar aún de un «derecho natural moderno», contrapuesto al medieval y al antiguo: me refiero a Hobbes, Locke y Rousseau— el tema de sus obras es casi exclusivamente el derecho público, el problema del fundamento y la naturaleza del Estado. Aun cuando la división entre una y otra historiografía particular sea una convención de la que se puede prescindir y cuya consideración como barrera infranqueable ha de ser evitada en todo caso, no hay duda de que unos pertenecen más bien a la historia de las ideas jurídicas y los otros a la de las ideas políticas.

Y sin embargo, a pesar de la disparidad de los autores comprendidos bajo el rótulo de una misma escuela, o lo que es equivalente, bajo idéntico «ismo», y no obstante lo que hay de artificial y de escolástico a su vez en el proceder por escuelas y por «ismos», no puede decirse que si se ha hablado de una escuela del derecho natural haya sido por capricho. De ella se ha hablado, es cierto, desde dos perspectivas diferentes: la de sus mismos fundadores y seguidores, con la pretensión de construirse un árbol genealógico frondoso y además con un linaje ilustre, del que poder

enorgullecerse y del que obtener una razón para considerarse como innovadores que han dejado tras de sí un pasado de errores y barbarie; y la de sus adversarios, para quienes, una vez agotado el impulso creador de la escuela, el recurso de meter indiscriminadamente a todos sus componentes en el mismo saco hacía más fácil de batir al adversario, a fin de desembarazarse de una vez por todas de un error funesto. Mientras la primera perspectiva nos permite captar aquello a lo que los creadores de la escuela y sus fieles seguidores se enfrentaron, la segunda nos permite comprender lo que sus críticos sostuvieron frente a ellos: como es sabido, no hay mejor modo de comprender las líneas esenciales de una corriente de pensamiento que considerarla desde el punto de vista de las tesis ajenas que ha negado y desde el punto de vista de las tesis propias que han sido negadas por los demás.

Pues bien, una y otra perspectiva convergen en poner de manifiesto el principio de unificación de lo que ambas partes han convenido en llamar una «escuela». Este principio no es tal o cual contenido, sino un cierto modo de abordar el estudio del derecho y en general de la ética o de la filosofía práctica, en una palabra, el «método». Entre unos y otros la diferencia radica en el juicio de valor: lo que para sus defensores constituye un motivo de mérito, representa para sus detractores un pliego de cargos. El método que unifica a autores tan diferentes es el método racional, es decir, aquel método que, por primera vez en la historia de la reflexión sobre la conducta humana, ha de permitir la reducción del derecho y la moral (así como de la política) a ciencia demostrativa. Con otras palabras, tanto sus seguidores como sus adversarios consideran que puede hablarse de una escuela en tanto en cuanto ésta constituye una unidad no ontológica, no metafísica ni ideológica, sino metodológica. La mejor prueba de ello, por lo demás, puede hallarse en lo arraigado que está el uso (al menos desde la crítica de la escuela histórica en adelante) de llamar al derecho natural moderno «derecho racional»[1]: se indica de ese modo que lo que caracteriza al movimiento en su conjunto no es tanto el objeto (la naturaleza), como el modo de abordarlo (la razón), no un principio ontológico (que presupondría una metafísica común que de hecho nunca existió), sino un principio metodológico.

[1]Uno de los textos más autorizados de la historiografía jurídica: F. WIEACKER, *Privatrechtsgeschichte der Neuzeit unter besonderer Berücksichtigung der deutschen Entwicklung*, Göttingen, Vandenhoe u. Ruprecht, 1952 [Hay trad. cast. de Francisco Fernández Jardón, *Historia del Derecho Privado de la Edad Moderna*, Madrid, Aguilar, 1957] dedica un capítulo a la «época del derecho racional», pp. 249-347.

No quiere ello decir que no existan divergencias entre los iusnaturalistas (de ahora en adelante podemos llamarlos así), incluso respecto al objetivo común. En su obrita juvenil sobre el derecho natural Hegel se había propuesto examinar (y criticar) las «diferentes formas de tratar científicamente el derecho natural», distinguiendo a los empiristas, como Hobbes, que parten de un análisis psicológico de la naturaleza humana, de los formalistas, como Kant y Fichte, que deducen el derecho de una idea trascendental del hombre, hasta el punto de que en la tratadística corriente a fines de siglo estaba asentado el hábito, no sabría decir si por influencia directa de Hegel, de reservar el nombre de «derecho racional» sólo para la doctrina kantiana. Al comienzo de su monumental tratado Wolff critica a su más directo rival, Pufendorf, no por razones metafísicas y, soterradamente, de política cultural, como había hecho Leibniz, sino únicamente por razones metodológicas. Pufendorf, dice aquél, pasa por ser un autor que ha tratado científicamente el derecho natural, cuando en realidad está tan lejos del verdadero método científico como «el cielo de la tierra»[2]. Pero estas divergencias, y algunas más que podrían destacarse, no eliminan el empeño común —aunque realizado de distintos modos— que permite considerar unitariamente a los diferentes autores: la construcción de una ética racional, definitivamente desprendida de la teología y capaz por sí sola de garantizar la universalidad de los principios de la conducta

[2]El pasaje merece ser citado íntegramente: «Vulgo Puffendorfius ius naturae demonstrasse dicitur: enimvero qui sic sentiunt, methodi demonstrativae satis ignaros sese probant, et qui vel in mathesi, vel in operibus nostris philosophicis fuerit versatus, quantum a veritate distet iudicium abunde intelliget. Legat ea, quae de methodo philosophica, eadem omnino cum scientifica, seu demonstrativa... commentati sumus...et inquirat, num Puffendorfius regulis eiusdem satisfecerit: nisi enim in re manifesta caecutire velit, eundem a methodo scientifica tantum abesse deprehendet, quantum distat a terra coelum» [N. del T.: «Generalmente se dice que Puffendorf ha demostrado en qué consiste el derecho natural: pero los que piensan tal cosa demuestran ser bastante ignorantes acerca del método demostrativo y el que sea versado en mátematicas o en nuestras obras filosóficas comprenderá de sobra la distancia que existe entre la verdad y la opinión. Lean todo lo que hemos explicado sobre el método filosófico y sobre el método científico o demostrativo... y pregúntense después si Puffendorf se adapta o no a tales normas científicas: a menos que quieran cerrarse los ojos en cosa tan meridiana, tendrán que admitir que Puffendorf está tan lejos del método científico como lo está la tierra del cielo». El traductor desea agradecer su colaboración al Prof. Dr. Rafael Garay S. J., a quien se debe la versión castellana de las citas latinas de este volumen] (Christian WOLFF, *Jus naturae methodo scientifica pertractatum*, que cito por la edic. de Frankfurt y Leipzig de 1764, vol. I, § 2, p. 2).

humana; y capaz de hacerlo, precisamente porque al fin se basaba en un análisis y una crítica racional de los fundamentos, mucho mejor que la teología, extraviada en insolubles divergencias de opinión. Históricamente, el derecho natural es un intento de dar una respuesta tranquilizadora a las corrosivas consecuencias que los libertinos habían extraído de la crisis del universalismo religioso. No hay autor de la escuela que no tome posición frente al pirronismo moral, frente a lo que hoy llamaríamos relativismo ético. En la amplia introducción a la traducción francesa de la obra mayor de Pufendorf —introducción que puede ser considerada como un auténtico manifiesto de la escuela— Barbeyrac, después de haber citado, entre otros, un célebre pasaje de Montaigne[3] que pone en duda el derecho natural por el hecho de que no existe ninguna pretendida ley de la naturaleza que no haya sido reprobada por uno o más pueblos, responde con una cita de Fontenelle: «En todo lo referente a la conducta de los hombres posee la razón decisiones muy seguras: la lástima es que no se la consulta»[4]. Precisamente hacía falta aprender de una vez a consultarla. La nueva ciencia de la moral, que nacía en el propósito de aplicar al estudio de la moral las más refinadas técnicas de la razón, que tan

---

[3]«Resultan además verdaderamente divertidos cuando, para dar alguna certeza a las leyes, sostienen que existen unas cuantas estables, perpetuas e inmutables, a las que llaman naturales y que están impresas en el género humano por la condición de su propia esencia. Y hay quien enumera tres de ellas, hay quien cuatro, unos que más, otros que menos: prueba de que es ésta una señal tan insegura como las demás. Ahora bien, tienen tan poca suerte... que de esas tres o cuatro leyes escogidas no hay una sola que no sea contradicha y desmentida no por un único pueblo, sino por muchos» (MONTAIGNE, *Essais*, que cito por la trad. it. de F. Garavini, Milano, Adelphi, 1966, vol. I, p. 770) [Hay trad. cast. de Juan G. de Luaces en 3 vols., Barcelona, Iberia, 1968].

[4]FONTENELLE, *Dialogues des morts anciens avec des modernes*, Diálogo V, *Sur les préjugés* (los interlocutores son Estratón y Rafael) que cito por *Entretiens sur la pluralité des mondes*, nouvelle édition augmentée des *Dialogues des Morts*, Paris, chez la veuve Brunet, 1762, p. 367 [existe una ed. cast., B. LE BOUVIER DE FONTENELLE, *Conversaciones sobre la pluralidad de los mundos*, trad. cast. de Antonio Beltrán, Madrid, Ed. Nacional, 1982, pero no contiene los *Dialogues des Morts*]. Este pasaje es citado por Barbeyrac al comienzo del § 5 de su importante *Préface du traducteur* al *De iure naturae et gentium* de Pufendorf. Luego comenta: «Il faut l'avouer, á la honte du genre humain, cette science (se refiere a la ciencia moral o «science des moeurs», como él la llama) qui devoit être la grande affaire des hommes, et l'objet de toutes leurs recherches, se trouve de tout temps extrémement negligée» [N. del T.: «Preciso es confesarlo, para vergüenza del género humano, esta ciencia que debía ser la mayor ocupación de los hombres y el objeto de todas sus investigaciones se encuentra desde siempre descuidada en extremo»] En estas pocas líneas está contenido el tema fundamental de la escuela del derecho natural y el programa que la ha caracterizado durante dos siglos.

sorprendentes resultados habían dado en el estudio de la naturaleza, debía servir para tal fin.

Si hay un hilo conductor que mantiene unidos a los iusnaturalistas y permite captar una cierta unidad de inspiración en autores que difieren bajo otros muchos aspectos, es justamente la idea de que es posible una «verdadera» ciencia de la moral, entendiéndose por ciencias verdaderas aquellas que habían empezado a aplicar con éxito el método matemático. Creo que hoy nadie estaría dispuesto a dar a la obra de Grocio el puesto de honor respecto a la fundación del iusnaturalismo moderno que le dio su discípulo Pufendorf, por obra del cual nació y se transmitió la leyenda de un Grocio padre del derecho natural[5]. Aun prescindiendo de las influencias que éste recibió de la neo-escolástica española inmediatamente anterior —que, mediante un cotejo difícilmente rebatible,

[5]Ya en su primera obra, *Elementorum iurisprudentiae universalis libri duo*, 1660, a la que confió el primer intento —temerario, pero inaplazable— de exponer la ciencia del derecho como ciencia demostrativa, Pufendorf, tras haber declarado que hasta entonces la ciencia del derecho «no ha sido cultivada en la medida que requieren su necesidad y su dignidad», afirma estar en deuda con dos únicos autores, Grocio y Hobbes. En una obra muchos años posterior, *Eris scandica, qua adversos libros de iure naturali et gentium obiecta diluuntur* (1686), escrita para derrotar a sus críticos, Pufendorf repite su convicción de que el derecho natural «tan sólo en este siglo ha empezado a elaborarse de manera adecuada», mientras que en los siglos anteriores había sido en primer lugar desconocido por los filósofos antiguos, en especial por Aristóteles, cuyo campo de investigación se redujo a la vida y a los usos de las ciudades griegas; y confundido después, bien con los preceptos religiosos en las obras de los teólogos, bien con las reglas de un derecho histórico transmitido en una compilación arbitraria y con lagunas —como era el derecho romano— en las obras de los juristas. Una vez más se elevan sobre la muchedumbre de los pedantes y pendencieros comentaristas de textos sagrados o de leyes de un pueblo remoto los dos autores a los que se debe el primer intento de hacer del derecho una ciencia rigurosa: Grocio y Hobbes. Dice de Grocio que con anterioridad a él «no hubo nadie que distinguiera con exactitud los derechos naturales de los positivos e intentara ordenarlos en un sistema unitario y completo (...*in pleni systematis rotunditatem*)». Este pasaje se encuentra en un esbozo de historia del derecho natural al que Pufendorf dedica el primer capítulo del escrito *Specimen controversiarum circa ius naturae ipsi nuper motarum*, que forma parte de la anteriormente citada *Eris scandica*. El capítulo que lleva por título *De origine et progressu disciplinae iuris naturalis*, fue traducido por primera vez al italiano por mí en el librito didáctico Samuel PUFENDORF, *Principi di diritto naturale*, «Piccola biblioteca di filosofia e pedagogia», Torino, Paravia 1943 (2ª ed. 1961), pp. 1-18. He sostenido que Hobbes, y no Grocio, debe ser considerado como auténtico iniciador del iusnaturalismo moderno en el artículo «Hobbes e il giusnaturalismo», *Rivista critica di storia della filosofia*, 1962, pp. 471-486, recogido después en el volumen *Da Hobbes a Marx*, Napoli, Morano 1965, pp. 51-74 [incluido como cap. II en la presente recopilación] .

han sido puestas de relieve en repetidas ocasiones[6]—, el estilo de su obra, especialmente si se le compara con el de un Hobbes, o un Spinoza, o un Locke, es aún el estilo del jurista tradicional que se abre camino y avanza a través de las opiniones de los juristas precedentes y no da un paso sin apoyarse en la autoridad de los clásicos. Si el título le correspondiese con pleno derecho, hubiera sido un extraño destino para el padre del iusnaturalismo moderno haber sido considerado también como uno de los cuatro autores de Giambattista Vico, que fue el primer gran adversario del racionalismo jurídico y ético. No se puede negar, sin embargo, que también Grocio rindió un homenaje, aunque discreto y sin efectos visibles en el desarrollo de su trabajo de jurista, al modo de proceder de los matemáticos, cuando, en los *Prolegómenos* al *De iure belli ac pacis*, afirma que pretende comportarse como los matemáticos que al examinar las figuras geométricas hacen abstracción de los cuerpos reales (§60). En realidad, si corresponde a alguien el discutible título de Galileo de las ciencias morales (discutible, porque de la aplicabilidad del método matemático a las ciencias morales aún se discute hoy día y la discusión dista de estar agotada), no es a Grocio, sino al admirador de Galileo, Thomas Hobbes. Quien, convencido de que el desorden de la vida social (de la sedición al tiranicidio, del surgimiento de las facciones a la guerra civil) dependía de las teorías erróneas de las que eran autores los escritores sobre asuntos políticos antiguos y modernos y del espíritu sectario alimentado por nocivos teólogos, y contraponiendo la concordia que reinaba en el campo de las disciplinas matemáticas con el reino de la discordia sin tregua en que se agitaban las opiniones de los teólogos, los juristas y los escritores políticos, sostiene que las peores calamidades que sufre la humanidad se eliminarían «si se conocieran las reglas de las acciones humanas con la misma certeza con que se conocen las de las dimensiones de las figuras geométricas»[7]. «Las que llamamos leyes

---

[6]Véase la contribución fundamental de G. AMBROSETTI, *I presupposti teologici e speculativi della concezione giuridica di Grocio*, Bologna, Zanichelli, 1955, así como las observaciones críticas de A. DROETTO, «L'alternativa teologica nella concezione giuridica del Grozio», *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, 1956, pp. 351-363, ahora en A. DROETTO, *Studi groziani*, «Pubblicazioni dell'Istituto di scienze politiche dell'Università di Torino», Torino, Giappichelli 1968, pp. 240-254.

[7]Este pasaje se encuentra en la *Epistola dedicatoria* del *De cive*, que contiene ya íntegramente el programa de la política «geometrico more demonstrata». Véase en Th. HOBBES, *Opere politiche*, a cargo de N. Bobbio, «Classici politici», colección dirigida por L. Firpo, Torino, Utet, 1959, p. 60 [Hay trad, cast. de Andrée Catrysse, *Del ciudadano*, nota prel. de A. Catrysse e introd. de N. Bobbio; Caracas, Instituto de Estudios Políticos, 1966].

de la naturaleza —precisa después de haberlas enumerado— no son sino una suerte de conclusión extraída de la razón con respecto a lo que se debe hacer o evitar»[8]. En el *Leviathan* precisa: conclusiones o *teoremas*[9]. Si es cierto que la geometría es «la única ciencia que hasta ahora Dios ha tenido a bien regalar al género humano», la única ciencia «cuyas conclusiones se han hecho ya indiscutibles», la misión del filósofo moral será imitarla; pero, hasta la fecha, justamente por carecer de un método riguroso, la ciencia moral ha sido la peor parada. Una renovación de los estudios sobre la conducta humana no puede pasar más que por una renovación del método.

En el campo de las ciencias morales había prevalecido durante largo tiempo sin contestación la opinión de Aristóteles, según el cual en el conocimiento de lo justo y de lo injusto no es posible alcanzar la misma certeza a la que llega el razonamiento matemático, siendo preciso conformarse con un conocimiento probable: «Estaría tan fuera de lugar —había afirmado— exigir demostraciones a un orador como conformarse con la probabilidad en los razonamientos de un matemático»[10]. Es de sobra conocido el peso que esta opinión tuvo en el estudio del derecho. Durante siglos la educación del jurista se realizaba a través de la enseñanza de la tópica, ésto es, de los lugares comunes de los que podían obtenerse argumentos a favor o en contra de una opinión, mediante la dialéctica o arte de la discusión y la retórica o arte de la persuasión, es decir, a través de disciplinas que permanecen en la esfera de la lógica de lo probable y no deben ser confundidas con la lógica propiamente dicha, que analiza y prescribe las reglas de los razonamientos demostrativos. La historia de la lógica jurídica ha sido explorada, como nunca antes se había hecho, por recientes estudios que han subrayado la relación entre humanismo jurídico y debate en torno al método, en conexión con la renovación de los estudios dialécticos (de Rodolfo Agrícola a Pierre de la Ramée): no es casual que el florecimiento de los tratados de dialéctica legal llegue hasta los albores de la *nova methodus*, instaurada por la escuela del derecho natural[11]. Mientras se considera al jurista, a

[8]*De cive*, III, 33; trad. it. cit., p. 131.

[9]«...conclusions or theorems», edic. M. Oakeshott, Oxford, Blackwell, 1951, p. 104; trad. it. a cargo de G. Micheli, Firenze, La Nuova Italia, 1976, p. 154 [Hay trad. cast. de Antonio Escohotado, introd. de Carlos Moya, Madrid, Ed. Nacional, 1983].

[10]ARISTOTELES, *Etica nicomachea,*, 1094 b.

[11]Me refiero en particular a los estudios de D. MAFFEI, *Gli inizi dell'umanesimo giuridico*, Milano, Giuffré, 1956; V. PIANO MORTARI, *Dialettica e*

semejanza del teólogo, como un comentador de textos, deberá aprender las diferentes reglas que han de servir para la comprensión (*comprehensio*) y eventual integración del texto (*extensio*), así como para la resolución de antinomias entre diversos pasajes; en una palabra, las reglas de la *interpretatio*. Para la «nova methodus», por el contrario, la misión del jurista no es ya la *interpretatio*, sino la *demonstratio*. Si la interpretación ha sido el método tradicional de la jurisprudencia, el método de la nueva ciencia del derecho será, a imitación de las ciencias más adelantadas, la demostración. El gran debate entre humanistas y bartolistas, entre *mos gallicus* y *mos italicus*, que había enfrentado durante más de un siglo a innovadores y tradicionalistas, era una controversia que nunca dejó de referirse exclusivamente a diferentes maneras de entender la *interpretatio*: el objeto sobre el que se ejercitaba el jurista, ya se tratará de un seguidor del método exegético o del método histórico, era en todo caso un derecho escrito, un derecho positivo que —por eminente que fuese o se considerase, especialmente si, como sostenían los humanistas, se le había liberado de los estropicios que había causado en él la compilación justinianea— no era ni más ni menos que un conjunto de textos que había que interpretar correctamente. El paso que dio la jurisprudencia culta más allá de la mera interpretación e integración del texto fue el que condujo hacia la idea de «sistema»: de donde surgieron a partir de la primera mitad del siglo XVI, cada vez con mayor frecuencia, los diferentes intentos de «redigere in artem» el derecho, esto es, de proponer criterios para la ordenación de la inmensa materia de las leyes romanas, en vez de comentarlas según el orden en que se habían transmitido. Pero también la sistemática usaba para sus propias construcciones materiales ya dados, que seguían siendo los proporcionados por el derecho romano, esto es, por un derecho

---

giurisprudenza. Studio sui trattati di dialettica legale del sec. XVI, Milano, Giuffré, 1955; «Considerazioni sugli scritti programmatici dei giuristi del sec. XVI», en *Studia et documenta historiae et iuris*, 1955, pp. 276-302; «La sistematica come ideale umanistico nell'opera di Francesco Connano», en *Studi in onore di Gaetano Zingali*, Milano, Giuffré, 1965, vol. III, pp. 559-571; A. MAZZACANE, *Scienza, logica e ideologia nella giurisprudenza tedesca del sec. XVI*, Milano, Giuffré, 1971. Además C. VASOLI, *La dialettica e la retorica dell'umanesimo. «Inventio» e «metodo» nella cultura del XV e XVI secolo*, Milano, Feltrinelli, 1968. Entre los estudios extranjeros me interesa recordar el volumen de G. KISCH, *Gestalten und Probleme aus Humanismus und Jurisprudenz. Neue Studien und Texte*, Berlin, de Gruyter, 1969, así como la excelente monografía sobre uno de los mayores juristas y dialécticos de la época, *Claudius Cantiuncula. Ein Basler Jurist und Humanist des 16. Jahrunderts*, Basel, Verlag von Helbing und Lichtenhahn, 1970.

histórico: todo lo más, prefería las *Instituciones*, es decir, un texto más sistemático, antes que el *Digesto*. Sería interesante mostrar, aunque no es éste el lugar apropiado, que en el campo de la teología se había producido un proceso idéntico, en el que la discusión en torno a los textos y al modo de interpretarlos daría paso poco a poco a la teología racional, al racionalismo teístico, a la idea de una religión natural, que es a la religión positiva y a la exégesis de los textos a través de los cuales una religión positiva se anuncia y transmite lo que el derecho natural es al derecho romano y a la compilación justinianea.

La novedad del derecho natural no se comprende si no es por contraposición al estado en que se encontraba el estudio del derecho con anterioridad a ese giro teórico, si no se pone un mínimo de atención, como se decía hace poco, en todo lo que niega. Al proponer la reducción de la ciencia del derecho a ciencia demostrativa, los iusnaturalistas sostienen —por primera vez con tanto ímpetu en la secular historia de la jurisprudencia— que la misión del jurista no es la de interpretar reglas ya dadas, que como tales no pueden por menos de resentirse de las condiciones históricas en las que fueron emitidas, sino la mucho más noble de descubrir las reglas universales de la conducta a través del estudio de la naturaleza del hombre, a semejanza de lo que hace el estudioso de la naturaleza que por fin ha dejado de leer a Aristóteles y se ha puesto a escudriñar el cielo. Para el iusnaturalista, la fuente del derecho no es el *Corpus iuris*, sino la «naturaleza de las cosas». «Posee la razón —dice Pufendorf—, incluso en el estado natural, un criterio de valoración común, seguro y constante, la naturaleza de las cosas, que se presenta del modo más fácil y accesible para indicar los preceptos generales de la vida y la ley natural»[12]. En definitiva, lo que los iusnaturalistas eliminan de su horizonte es la *interpretatio*: por más que los juristas continúen comentando las leyes, el iusnaturalista no es un intérprete, sino un descubridor. Nunca se ha advertido como merecía que el problema de la interpretación y de las diferentes formas de los *argumenta* y de los *loci*, sobre los que los juristas de todas las épocas han hecho correr ríos de tinta, es una cuestión que prácticamente desaparece de los tratados de derecho natural. A medida que la «escuela» va avanzando, las tópicas y las dialécticas, todas las

---

[12]PUFENDORF, *De iure naturae et gentium*, L. II, cap. II, §9; trad. it. cit., p. 79. Vid. también L. II, cap. III, §8: «Sin duda, los preceptos de la recta razón son preceptos verdaderos, acordes con la naturaleza de las cosas atentamente observada y examinada»; trad. cit., p. 107.

«regulae docendi et discendi» que se refieren a la lógica de lo probable van desapareciendo. El reciente redescubrimiento de la retórica como técnica del discurso persuasivo, contrapuesta a la lógica como técnica del discurso demostrativo [13], y el reconocimiento de que las operaciones intelectuales que los juristas llevan a cabo en su función de intérpretes pertenecen a la primera, puede servir para ilustrar el caracter específico del iusnaturalismo con una limpieza de la que generalmente no hay rastro en las historias de la escuela. Aun incurriendo en una cierta simplificación es lícito sostener que el iusnaturalismo ha sido el primer intento (y también el último) de romper el nexo entre el estudio del derecho y la retórica como teoría de la argumentación y de abrirlo a las reglas de la demostración.

2. *Razón e historia.*

El primero que es plenamente consciente de la importancia de esta innovación, hasta el punto de intentar su justificación crítica y su fundamentación teórica, es Pufendorf. Quien advierte a la perfección que, antes que nada, es preciso limpiar el terreno de la perniciosa autoridad de Aristóteles, a quien se debe la opinión, repetida acríticamente durante siglos, de que en el estudio de las cuestiones morales sólo se puede alcanzar un conocimiento probable. Obviamente, para tener en la ciencia moral la misma certeza que se tiene en las ciencias naturales, hace falta tener las ideas claras sobre cuál sea su objeto. Resulta ingeniosa la teoría que sostiene al respecto, hasta el punto de haber influido directamente sobre Locke: junto a los entes físicos, sobre cuya existencia todo el mundo está de acuerdo, hay también entes morales, que, hasta la fecha, han sido olvidados sin razón por la mayor parte de los autores. Los entes morales son modalidades de las acciones humanas que les son atribuídas por las reglas puestas en vigor por

[13] Me refiero, como el lector ha comprendido ya, a la obra de Ch. PERELMAN, lo suficientemente extensa como para no poder ser presentada exhaustivamente en una nota y lo bastante conocida como para que no hagan falta muchas citas. Me limito a señalar para los juristas la recopilación de artículos *Diritto, morale e filosofia*, Napoli, Guida, 1973, y la última recopilación *L'empire rhétorique. Rhétorique et argumentation*, Paris, Vrin, 1977,. Pero no hay que olvidar, en la misma dirección, el libro de Th. VIEHWEG, *Topik und Jurisprudenz,* München, C. H. Becksche Verlagsbuchhandlung, 1953; trad. it., Milano, Giuffré, 1962 [hay trad. cast. de Luis Díez Picazo, pról. de Eduardo García de Enterría, Madrid, Taurus, 1964] , que aun partiendo de presupuestos diferentes llega a resultados análogos.

quien detenta la autoridad legítima de imponer reglas a los hombres. Mientras los entes físicos derivan directamente de la creación, los entes morales derivan de una imposición y presuponen en cuanto tales unas reglas dadas. Lo que la ciencia moral debe estudiar es la conformidad o disconformidad de las acciones humanas con las reglas establecidas. En cuanto a las reglas, pueden ser conocidas con certeza cuando se abandona el terreno incierto de las leyes positivas que cambian de país a país y se considera la naturaleza del hombre, sus pasiones, sus necesidades, las condiciones objetivas de su existencia, los fines a los que tiende. Pufendorf no llega a aceptar la tesis de Hobbes —que luego adoptará Vico—, para quien la certeza de las cuestiones morales depende del hecho de que son creación nuestra, como las figuras geométricas; pero rechaza la tesis opuesta, según la cual hay cosas buenas o malas en sí mismas: bondad y maldad son en todo caso nociones relativas a leyes establecidas (las leyes naturales están establecidas indirectamente por Dios) que como tales imponen, prohiben o permiten hacer algo.

Aproximadamente en los mismos años en los que Pufendorf escribe sus obras, Spinoza trabaja en la *Ethica*, el *Tractatus theologico-politicus* y el *Tractatus politicus*. Baste recordar que en este último, recogiendo la idea hobbesiana de la política racional, escribe: «Al dedicarme a la política no he pretendido nada nuevo e impensado, sino sólo demostrar con argumentos ciertos e irrefutables, ésto es, deducir de la condición misma de la naturaleza humana, aquellos principios que mejor se acomodan a la práctica; y, para proceder en esta investigación científica con la misma libertad de ánimo con la que solemos aplicarnos a la matemática, he tenido cuidado de no reir ni llorar a propósito de las acciones humanas»[14].

También Locke —aun siendo tan distinto de Spinoza, hasta el punto de poder ser considerado la antítesis del autor de la *Ethica*, al menos desde el punto de vista metafísico y gnoseológico— persiguió toda su vida, aunque sin éxito, el ideal de una ética demostrativa; circunstancia que no pasó desapercibida a Barbeyrac, que para defender la misma tesis recurre a la autoridad del *Ensayo sobre el entendimiento humano*, citando algunas de sus

[14]SPINOZA, *Tractatus politicus*, cap. I, §4, que cito por la ed. a cargo de A. Droetto, «Pubblicazioni dell'Istituto di scienze politiche dell'Università di Torino», Torino, Giappichelli, 1958 [hay trad. cast. de Enrique Tierno Galván, Madrid, Tecnos, 1966].

páginas[15]. No le cabe la menor duda sobre el hecho de que, si la idea de un ser supremo y la idea del hombre como ser racional fueran consideradas debidamente, la moral podría situarse entre «las ciencias susceptibles de demostración», es decir, que «a partir de proposiciones evidentes por sí mismas, mediante consecuencias necesarias, tan incontestables como las de la matemática, podría obtenerse la medida de lo justo y de lo injusto, si alguien quisiese aplicarse a esta ciencia con la misma indiferencia y atención que pone en la otra»[16]. A título de ejemplo (a decir verdad, no demasiado convincente) añade acto seguido que una proposición como «donde no hay propiedad no hay injusticia» es «tan cierta como cualquier demostración que pueda encontrarse en Euclides». En otro lugar llega a afirmar incluso que el hombre es más apto para el conocimiento moral que para el de los cuerpos físicos y anuncia victoriosamente que «la moral es la ciencia apropiada y el principal asunto de la humanidad en general, que está vivamente interesada en la búsqueda de su *summum bonum* y capacitada además para la misma»[17].

---

[15]Vid. el §2 del *Préface du traducteur*, ya citado, donde Barbeyrac desarrolla el tema de la demostrabilidad de la ciencia moral mediante el *topos* clásico según el cual no es verosímil que el Creador haya dotado a los hombres de facultades suficientes para descubrir y demostrar con certeza gran número de asuntos especulativos, en especial muchas verdades matemáticas, y no nos haya hecho capaces de conocer y establecer con la misma evidencia las máximas de la moral. El argumento principal que aduce en favor de la demostrabilidad de la ciencia moral es el pufendorfiano, recogido por Locke: en la ciencia moral no se trata de conocer la esencia de las cosas, sino de examinar y comparar las relaciones entre las acciones humanas y las reglas establecidas. En este punto cita gran parte del §18 del cap. III del libro IV, los §§ 16 y 17 del cap. XI del Libro III y los §§8, 9 y 10 del cap. IV del Libro IV del *Ensayo* lockeano, es decir, los pasajes más conocidos en los que Locke expresa su convicción y enuncia sus argumentos en favor de la tesis según la cual la ciencia moral es «susceptible de demostración» (que es la misma expresión usada por Barbeyrac). Después de lo cual comenta: «He aquí cómo razona este gran filósofo. Añadamos que las demostraciones de las verdades especulativas son mucho más complicadas y dependen de un mayor número de principios que las demostraciones de las reglas de la moral. Para convencerse de ello basta comparar los *Elementos de geometría* con un pequeño sistema metódico de los deberes que la ley natural prescribe a los hombres [la referencia se hace al *De officio hominis et civis* de Pufendorf]; al mismo tiempo que se demostrará la verdad de lo que digo, se reconocerá también, a mi juicio, que resulta incomparablemente más fácil comprender los principios y los razonamientos de este libro que los teoremas, problemas y demostraciones de aquél».

[16]LOCKE, *An Essay concerning Human Understanding*, que cito por la trad. it. de C. Pellizzi, en la colección de los «Classici della filosofia moderna», Bari, Laterza, 1951, L. IV, cap. III, §18, vol. II, p. 207 [Hay trad,. cast. de Mª Esmeralda García, introd. y notas de Sergio Rábade, Madrid, Ed. Nacional, 1980; 2 vol.].

[17]*op. cit.*, L. IV, cap. XII, §11; edic. cit, vol. II, p. 342.

Precisamente en virtud de su autoridad de gran lógico y de gran jurista, lo que escribió Leibniz sobre el método de la jurisprudencia da la plena medida del significado y novedad de la concepción matematizante en la ciencia del derecho: «La teoría del derecho —escribió— se cuenta entre aquellas que no dependen de experimentos, sino de definiciones»; y de acuerdo con esta idea añade a continuación que se puede comprender que algo sea justo aun cuando no haya nadie que pueda hacerlo valer, análogamente a lo que sucede en matemáticas, donde «las relaciones aritméticas son verdaderas, aun cuando no haya quien numere ni cosas que numerar»[18]. Explicando en otro lugar cuáles son las características de las «ciencias necesarias y demostrativas, que no dependen de los hechos, sino únicamente de la razón», incluye entre ellas, además de la lógica, las matemáticas, la metafísica, la geometría y la ciencia del movimiento, a la «ciencia del derecho»[19]. Al comienzo de su obra de «ius naturale methodo scientifica pertractatum», Wolff no duda en afirmar que todo lo que constituye su objeto «debe ser demostrado», ya que, si es cierto que la ciencia consiste en el «habitus demonstrandi», el derecho natural o se vale de la «methodus demonstrativa» o no es ciencia [20].

No hay mejor confirmación de este ideal común a todos los iusnaturalistas —una ciencia demostrativa del derecho— que el concorde rechazo del argumento del «consenso», es decir, de la tesis, aristotélica una vez más, según la cual las leyes naturales son las leyes comunes a todos los pueblos o, más limitadamente, a todos los pueblos civilizados, y por consiguiente se obtienen no de consideraciones generales sobre la naturaleza humana, no de la «naturaleza de las cosas», sino inductivamente a partir de un estudio comparado de las diversas legislaciones. Aristóteles había dicho: «Justo natural es lo que en todas partes tiene la misma eficacia» [21]; y Cicerón había sentenciado: «En cualquier materia el

[18]LEIBNIZ, *Elementa iuris naturalis*, que cito por la edic. a cargo de V. Mathieu: LEIBNIZ, *Scritti politici*, en la colección de los «Classici politici», dirigida por L. Firpo, Torino, Utet, 1951, p. 86.

[19]LEIBNIZ, *Méditations sur la notion commune de justice*; ed. cit., p. 219. [Hay trad. cast. en LEIBNIZ, *Escritos políticos*, trad. notas y pról. de Jaime de Salas, Madrid, C. E. C., 1979, pp. 267-315] .

[20]WOLFF, *Jus naturale methodo scientifica pertractatum*, cit., Prolegomena, §2.

[21]ARISTOTELES, *Etica nicomachea*, 1134 b. Se trata del célebre pasaje en el que Aristóteles distingue lo justo natural de lo justo legal. Al afirmar que se entiende por justo natural aquello que en todas partes tiene la misma eficacia puede dar a entender que sus prescripciones pueden deducirse observando lo que se practica en los distintos pueblos, justamente «en todas partes».

consenso de todos los pueblos ha de considerarse ley de la naturaleza. El consenso de todos los pueblos es la voz de la naturaleza»[22]. Pero ya Grocio había afirmado que hay dos modos de probar que una institución es de derecho natural, uno *a priori*, que se basa en la consideración de la naturaleza de las cosas, y otro *a posteriori*, que se funda en el estudio de los usos y las leyes de los diversos pueblos; aun no habiendo tomado posición en favor de uno u otro, había precisado que el primero era más riguroso, mientras que el segundo, más al alcance de todos, conducía sin embargo a conclusiones sólamente probables [23].

Una vez más fue Hobbes quien zanjó la cuestión, negando todo valor al argumento *a posteriori* y sosteniendo, respecto al consenso de los pueblos más civilizados, que no está claro a quien corresponde establecer cuáles sean los pueblos civilizados y cuáles no; y, respecto al consenso de todo el género humano, argumentando entre otras cosas que, como todo el que viola una ley lo hace con el propio consentimiento, del consenso de todos los hombres se puede obtener todo y lo contrario de todo[24]. En el *De iure naturae et gentium*, Pufendorf, mostrando también en este punto capital que Hobbes, y no Grocio, es el auténtico inspirador de la *nova methodus*, había adoptado el punto de vista hobbesiano y comenta-

---

[22]CICERON, *Tusculanae*, I, 13-14. Este es el pasaje fundamental al que apelan los defensores del fundamento consensual de la ley natural. El consenso de todos los pueblos, en tanto que voz de la naturaleza, es la prueba, la única prueba, de que existen leyes naturales. Hasta tal punto ésto es cierto que el argumento principal de los escépticos es mostrar que no existe ley alguna que sea acogida por todos los pueblos, es decir, que tenga «en todas partes» la misma eficacia. En el pasaje ya citado Montaigne comenta con estas palabras la teoría de aquellos que afirman la existencia de leyes naturales a partir de la «universalidad del consenso»: «No hay cosa en la que el mundo difiera tanto como en materia de usos y de leyes. Una cosa es abominable aquí y en otro lugar se la honra, como en Esparta la destreza para robar. Los matrimonios entre parientes están prohibidos entre nosotros bajo pena de muerte y en otros lugares se exalta su dignidad... El infanticidio, el parricidio, la comunión de las mujeres, el tráfico de objetos robados, la licencia en cualquier clase de voluptuosidad, no hay nada, en suma, tan excesivo como para no ser admitido en el uso de algún pueblo»; ed. cit., vol. I, p. 771.

[23]GROCIO, *De iure belli ac pacis*, L. I, cap. I, §12. Se distingue allí el consenso de todos los pueblos del consenso de los pueblos más civilizados. La distinción es acogida por Hobbes, que critica la legitimidad de ambos como fundamento del derecho natural. Como autores de la primera tesis Grocio cita a Heráclito, Aristóteles, Cicerón, Séneca y Quintiliano; como sostenedores de la segunda, a Porfirio, Andrónico de Rodas, Plutarco y otra vez Aristóteles.

[24]HOBBES, *De cive*, II, 1; ed. cit., pp. 94-97. También en su primera obra política, *Elements of Law Natural and Politic*, Parte I, cap. XV, §1; trad. it. a cargo de A. Pacchi, Firenze, La Nuova Italia, 1965, pp. 117-119 [Hay trad. cast. de Dalmacio Negro Pavón, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1979].

do las tesis de Aristóteles y Cicerón con este juicio: «Pero este modo de fundamentar el derecho natural, además de ser *a posteriori* y no permitir en absoluto la comprensión de por qué el derecho natural ha dispuesto ésto y no aquéllo, es además inseguro (*lubricus*) y erizado de infinitas dificultades»[25]. Tras haber expuesto el origen contractualista del Estado afronta la objeción de quienes se preguntan dónde han tenido alguna vez los Estados un origen semejante, y responde de este modo: «Nada impide que se pueda indagar el origen de una institución discurriendo sobre ella (*ratiocinando*) cuando de dicha institución no haya quedado documento histórico alguno»[26].

A la crítica de los argumentos obtenidos del consenso dedicó Locke uno de sus ensayos juveniles sobre la ley natural, el quinto, que ha permanecido inédito hasta hace pocos años y significativamente titulado *La ley natural no puede ser conocida a partir del consenso universal de los hombres*[27]: distingue allí entre el consenso de los usos y el consenso de las opiniones, y sostiene que, mientras el primero no prueba nada porque no hay acción ruin que los

---

[25]PUFENDORF, *De iure naturae et gentium*, L. II, cap. III, §7 (en la antología pufendorfiana de la que me encargué y ya citada el pasaje se encuentra en las pp. 98-99). Barbeyrac apela a este pasaje de Pufendorf en su comentario al fragmento de Grocio citado en la n. 23 y afirma acerça del método *a posteriori:* «Esta manera de probar el derecho natural no es de gran utilidad, porque sólo las máximas más generales del derecho natural han sido acogidas por la mayor parte de las naciones. Hay incluso algunas de ellas muy evidentes cuyo opuesto se ha considerado durante largo tiempo como algo indiferente hasta en los países más civilizados. Tal parece por lo que se refiere al horrible uso de abandonar a los niños» (cito por la edición francesa de la obra grociana, *Le droit de la guerre et de la paix*, en la traducción de Jean Barbeyrac, de la que existen muchas ediciones. La que tengo a la vista es de Basilea, librería de Emanuel Tourneisen, 1768; y el pasaje citado se encuentra en el vol. I, pp. 53-54). Barbeyrac contrapone la evidencia a la experiencia y muestra que no siempre lo que es evidente es también confirmado por la experiencia. Este contraste entre lo que es evidente (para la razón) y lo que de hecho se practica por los distintos pueblos debe inducir al filósofo moral a no fiarse de la prueba que se puede obtener del consenso de todos los pueblos, aunque sean los más civilizados.

[26]PUFENDORF, *De iure naturae et gentium*, L. VII, cap. II, §8; trad. cit.,p. 168. Pufendorf hace esta afirmación a propósito de la teoría de los dos contratos que sirven de fundamento al estado (y sobre los que volveremos más adelante) y debe servir para demostrar que el hecho de basar el estado en una o más convenciones es más una exigencia racional que una conclusión extraída de la historia.

[27]LOCKE, *An lex naturae cognosci potest ex hominum consensu? Negatur*, en *Essays on the Law of Nature*, ed. by W. von Leyden, Oxford, at the Clarendon Press, 1954, pp. 160-189; trad. it. de M. Cristiani, introd. de G. Bedeschi, Bari, Laterza, 1973, pp. 41-54.

hombres no hayan consentido, el segundo sólo puede servir para revelar la ley natural, no para demostrarla, ya que, aun pudiendo fortalecer la creencia de que se trata de una ley de la naturaleza, no llega a darnos un conocimiento más cierto de ella: de nuevo, la demostración sólo puede obtenerse de la deducción a partir de principios, no del análisis de las creencias ajenas. «¿Hay realmente algo tan infame, tan atroz y contrario a todo derecho y justicia que nunca haya llegado a concitar el consenso o más bien la confabulación de una multitud enloquecida?»[28]. El citado ensayo de Locke, que comienza con estas palabras, está dedicado en gran parte a una escandalizada denuncia de todas las vilezas, todas las infamias, todos los desvaríos que llenan las narraciones de los historiadores. «Apenas existe vicio, violación de la ley de la naturaleza o aberración moral que, para quien conoce la historia universal y observa las acciones de los hombres, no demuestre fácilmente haber sido, en alguna parte del mundo, no sólo admitida en privado, sino también aprobada por la autoridad pública y la costumbre»[29]. Se trata de un retrato manierista, característico de la literatura que el pirronismo moral inspiró, pero, aun así, un desahogo de este género disipa cualquier duda sobre la actitud del racionalismo ético frente a la historia, que es considerada como un embrollo del que es inútil buscar una explicación.

Nada puede hacer comprender mejor la importancia del rechazo del argumento del consenso, que todos los iusnaturalistas comparten, que la obra del primer gran antagonista del iusnaturalismo, fundada precisamente en el redescubrimiento y confiado empleo de dicho argumento. La *Scienza Nuova Prima* (1725) comienza, y no es casualidad, con estas palabras: «El derecho natural de las naciones ha nacido ciertamente con los usos comunes de las mismas»[30]. Y, aún más explícitamente, la *Scienza Nuova Seconda* enuncia el principio según el cual «lo que se siente como justo por todos o la mayor parte de los hombres debe ser la regla de la vida en sociedad», al que sigue la admonición de que todo el que «quiera salir» de estos límites, que «deben ser los

---

[28] *op. cit.*, p. 161; ed. it., p. 41.
[29] *op. cit.*, p. 166; ed. it., p. 45.
[30] G. B. VICO, *La scienza nuova prima*, ed. a cargo de F. Nicolini, Bari, Laterza, 1931, p. 9 [Hay trad. cast. de José Carner, *Principios de una ciencia nueva en torno a la naturaleza común de las naciones*; 1ª ed., El Colegio de México, 1941; 2ª ed., México, F. C. E., 1978].

confines de la razón humana», «que cuide de no salirse de la humanidad entera»[31].

El vínculo que mantiene ligados a los autores que comúnmente solemos asignar a la escuela del derecho natural puede determinarse, como se ha dicho, no sólo sobre la base de lo que unánimemente negaron, sino también sobre la base de lo que otros coincidieron en negar de ellos y de sus teorías. Es indudable que al resultado de hacer de estos autores algo unitario contribuyeron sin duda sus propios adversarios, de cuya estirpe Vico puede ser considerado iniciador. El iusnaturalismo había creído que podía descubrir leyes universales de la conducta más allá de la historia, remontándose a la naturaleza del hombre abstraída de las condiciones históricas que determinan sus leyes cambiantes según los pueblos y las épocas, y al hacerlo había librado una memorable batalla contra el principio de autoridad que dominaba el estudio del derecho; por el contrario el historicismo en sus diferentes versiones rehabilitó contra la crítica racionalista la autoridad de la historia, condenando en bloque, indiscriminadamente, a todos aquellos que —aun perteneciendo a tendencias metafísicas diferentes y llegando a conclusiones políticas contrapuestas, igualmente fascinados por el éxito de las ciencias físicas y atraídos por la idea de encontrar un orden racional en el mundo de los hombres, del mismo modo que los grandes científicos, de Descartes a

[31] G. B. VICO, *La scienza nuova* (según la edición de 1744), ed. a cargo de F. Nicolini, Bari, Laterza, 1928, vol. I. p. 131, par. 360 [Hay trad. cast. con pról. y notas de Manuel Fuentes Benot, *Principios de una ciencia nueva sobre la naturaleza común de las naciones* (4 vol.) Madrid, Aguilar, 1ª ed. 1956; 4ª ed. 1981] . De este modo diferente de fundamentar el derecho natural deriva también un modo diferente de entender sus dos caracteres de inmutabilidad y universalidad. Para Vico el derecho natural no es un derecho estáticamente eterno, sino un derecho que «transcurre en el tiempo», lo que quiere decir que su eternidad reside en su eterno reproducirse y realizarse en la historia, allí donde se encienda la chispa de la humanidad. Es además universal no en el sentido de que sea igual «en todas partes», como había dicho Aristóteles, sino en el sentido de que es igual su proceso de realización a través del estado de las familias, las repúblicas heróicas, las repúblicas populares y los principados, así como su retorno al principio tras la decadencia de la última fase. Por tanto para Vico han errado los tres máximos iusnaturalistas (Grocio, Selden y Pufendorf) «que quieren que sobre sus sistemas de derecho natural de filósofos transcurra desde el principio del mundo el derecho natural de las gentes con constante uniformidad de usos» (*La scienza nuova prima*, cit., p. 116). En resumen, para quien —como Vico— considera mudable según las épocas y las gentes al derecho natural, la variedad de los usos —que es el argumento clásico de los pirronistas contra los racionalistas, por un lado, y de los racionalistas contra los consensualistas, por otro— no prueba nada: no es un argumento para dar la razón a los pirronistas ni una buena razón para refutar el argumento del consenso.

Newton, habían encontrado un orden racional en el cosmos— habían emprendido el intento de construir un sistema universal del derecho, es decir, válido para cualquier tiempo y lugar. En *Los Orígenes del Historicismo*, Friedrich Meinecke escribe: «Toda la misión del historicismo ha consistido en atemperar y hacer cambiante el rígido pensamiento iusnaturalista, con su fe en la invariabilidad de los supremos ideales humanos y en la igualdad absoluta y eterna de la naturaleza humana» [32]. Cuando Meinecke habla del iusnaturalismo no se refiere sólo al moderno, sino, al menos en abstracto, al iusnaturalismo perenne, que durante dos mil años ha constituído para el hombre occidental «la estrella polar en medio de todas las tempestades de la historia» [33]; pero los iusnaturalistas con los que de hecho se ve obligado a ajustar cuentas son los de los siglos XVII y XVIII. A Rousseau —considerado según la opinión transmitida por la filosofía política de la Restauración, que ve en él a su mayor enemigo, como el exponente más extremo del racionalismo ético y la abstracción política— se refiere Croce cuando condena las «construcciones geométricas y mecánicas» de toda la escuela del derecho natural, creadas cuando «se desarrollaba y crecía la ciencia matemática de la naturaleza, y el hábito mental que en ella se formaba se trasladaba a todos los terrenos, a la filosofía, a la historia, a la política» [34].

No obstante, lo cierto es que el historicismo en todas sus variantes no se ha limitado a hacer una crítica metodológica del iusnaturalismo, ya que en muchas ocasiones la crítica metodológica no ha sido sino un pretexto para una crítica política. Con todo, la crítica política ha tenido al menos dos caras opuestas (y muchas otras intermedias) : la conservadora, que ha visto en la abstracción del derecho racional el principio de la subversión del orden establecido, y la revolucionaria, que en esa misma abstracción ha visto la ilusión —pero sólo la ilusión, cuando no incluso el

---

[32] F. MEINECKE, *Le orignini dello storicismo,* trad. it., Firenze, Sansoni, 1954, p. 4 [Hay trad. cast. de José Mingarro y San Martín y Tomás Muñoz, *El historicismo y su génesis*, México, F. C. E., 1943; 1ª reimp., 1983].

[33] *op. cit.*, p. XI.

[34] Esta opinión se lee en los *Elementi di politica* (1925) que cito por B. CROCE, *Etica e politica*, Bari, Laterza, 3ª ed. 1945, p. 257. El pasaje citado continúa, sorprendentemente, de esta manera: «Resulta característico que la nueva ciencia concerniente a la actividad humana que entonces surgió fuese precisamente la ciencia matematizante de la utilidad, la Aritmética política (como se la llamó primeramente), o la Economía, como la llamamos nosotros. El libro de Rousseau es una forma extrema o una de las formas extremas —y desde luego la más famosa— de la escuela iusnaturalista» (p. 257). Sobre estas tesis de Croce véase el comentario de G. COTTRONEO, *Croce e l'illuminismo*, Napoli, Giannini, 1970, pp. 178-183.

engañoso pretexto— de un nuevo orden fundado en la libertad y la igualdad, mientras que la libertad y la igualdad efectivamente exigidas eran limitadas y parciales, no un bien de todos, sino un bien de la clase hegemónica. La crítica metodológica, por el contrario, ha tenido siempre una sola cara: el iusnaturalismo, desde este punto de vista, es reo de haber pretendido estudiar el mundo de la historia con los mismos instrumentos conceptuales con que los físicos han estudiado el mundo de la naturaleza, y al actuar de ese modo —y que no parezca un juego de palabras— lo ha «desnaturalizado».

3. *El modelo hobbesiano.*

La crítica anti-iusnaturalista del historicismo atacaba sobre todo la teoría política que la doctrina del derecho natural había creado y difundido. Como ya se ha dicho, algunos de los mayores escritores políticos de los siglos XVII y XVIII, desde Hobbes hasta Rousseau, han sido tradicionalmente incluídos en el marco de la escuela del derecho natural. La historia de la filosofía política de esos dos siglos coincide en gran medida con la historia del iusnaturalismo: nadie puede hacer la historia de las ideas políticas de la época que media entre el Renacimiento y el Romanticismo sin tener en cuenta, además de los escritos políticos en sentido estricto, los grandes tratados de derecho natural, de Pufendorf a Burlamaqui. La tratadística del derecho natural representa una innovación respecto a la tradición jurídica precedente sobre la que es preciso llamar la atención una vez más: en la sistematización general del derecho también se incluye ahora el derecho público junto al derecho privado, al que se consagraban en exclusiva los intentos de «redigere ius in artem» de los juristas del Renacimiento (cuyo material era el *Digesto*). Las grandes discusiones metodológicas que habían dividido a tradicionalistas y humanistas habían tenido lugar principalmente en el campo del derecho privado. La tesis según la cual el derecho romano era «ratio scripta» y gozaba en cuanto tal del privilegio de una validez que se perpetúa y se renueva a través del tiempo, se refería al *ius privatum*, no al *ius publicum*. No es que el derecho romano no constituyera un fundamento autorizado para la solución de algunos problemas capitales también en el campo del derecho público: baste pensar en la importancia que desde la época de los glosadores tuvo la *lex de imperio* (de la que se hablará más adelante) de cara a establecer el fundamento y los límites de la soberanía, para dar forma a una teoría de la legitimidad. Pero derecho privado y derecho público permanecían normalmente separados. Mientras el derecho priva-

do se había venido desarrollando sin aparente solución de continuidad a través de la *interpretatio* de los juristas, llamados a resolver confictos que, aun surgiendo en una sociedad distinta de la romana, hacían referencia en cualquier caso a instituciones típicas del derecho privado, como propiedad, contratos y testamentos, el derecho público moderno, por su parte, surgía de conflictos de poder no conocidos en la sociedad antigua: sobre todo el conflicto entre poder espiritual y poder temporal, que durante algunos siglos constituyó el principal objeto de la tratadística política, y además el conflicto entre *regna* e *imperium*, o entre *regna* y *civitates*.

Indudablemente el derecho público, o mejor dicho, ese embrión de derecho público que se había ido elaborando durante la edad media, se había servido en gran medida de las principales categorías del derecho privado: pensemos en la equiparación entre *imperium* y *dominium*, que permitía analizar el poder soberano mediante las refinadas categorías empleadas para la descomposición y reconstrucción de los derechos del propietario y de los derechos reales en general; y sobre todo, en la teoría del *pactum* o de los diferentes *pacta*, que había de servir para explicar las relaciones entre soberano y súbditos y que permitió tratar jurídicamente —es decir, como si se tratara de una cuestión que ha de resolverse recurriendo a la lógica del discurso jurídico— el problema fundamental de la obligación, o mejor, de los límites de la obligación que los súbditos tienen de obedecer las leyes (el problema que después se llamará de la obligación política). Pero antes de la tratadística del derecho natural nunca se había llegado a una sistemática general del derecho que abarcase a la vez y en pie de igualdad al derecho privado y al derecho público. Si ha de reconocerse a la escuela del derecho natural el mérito de haber llevado a cabo el mayor intento realizado hasta aquel entonces de dar al material jurídico una sistemática general, de racionalizar el derecho, dicho mérito ha de reconocérsele aún en mayor medida en el campo del derecho público que en el del derecho privado.

Comparemos la primera gran obra política que marca el inicio del iusnaturalismo político y del tratamiento racional del problema del estado, el *De cive* de Hobbes [35], con la mayor obra política

---

[35] La primera edición es de 1642, la segunda —destinada a la difusión pública—, de 1647. El título exacto es *Elementa philosophica de cive*. Ya en 1640 había elaborado Hobbes una primera redacción de su sistema filosófico con especial referencia a la filosofía política, *The Elements of Law Natural and Politic*, que sólo en 1889 fue publicado en su forma original por F. Tönnies; trad. it. a cargo de A. Pacchi, Firenze, La Nuova Italia, 1968. [Hay trad. cast., cit. supra en nota 24 de este capítulo].

y de derecho público precedente, el *De la république* (1576) de Jean Bodin (cabe la comparación porque en una concepción esencialmente legalista del estado, como la que acompaña al nacimiento del estado moderno y abarca en su totalidad a la escuela del derecho natural, no pueden distinguirse netamente la filosofía política y el derecho público): la diferencia respecto al modo de tratar los problemas, respecto al método, es una vez más enorme. Es la diferencia que media entre el método tradicional del jurista, que extrae sus soluciones del análisis de los precedentes dotados de autoridad y de las sugerencias que le ofrece el estudio de la historia, y el método «geométrico», que, prescindiendo de todo lo que puedan haber dicho los autores precedentes y sin tomar para nada en cuenta las enseñanzas de la historia, busca la vía de una reconstrucción meramente racional del origen y el fundamento del estado. Los tratados de filosofía política anteriores a Hobbes se apoyaban monótonamente sobre dos pilares, hasta el punto de parecer a menudo una mera repetición de lo ya dicho: la *Política* de Aristóteles y el derecho romano, y más exactamente aquellos pasajes del *Codex* que se referían a la fuente del poder imperial que de los glosadores en adelante habían sido interpretados de diferentes maneras y de cuya interpretación se había derivado una tupida red de opiniones de la que no creía poder prescindir ningún escritor político. Recientemente ha vuelto a ser advertida y documentada la estrecha analogía de estructura entre el tratado bodiniano y el aristotélico, así como el «panorama medieval en su conjunto» que se muestra a quien revise las citas jurídicas de la *République* [36]. Junto a la autoridad de la historia, como se acaba de poner de manifiesto, Hobbes elimina la autoridad de Aristóteles, contra el que toma partido desde las primeras páginas del *De cive*, contraponiendo a la hipótesis del hombre social *naturaliter*, aceptada al pie de la letra hasta Grocio inclusive, la hipótesis del *homo homini lupus*, y no parece advertir que haya existido una tradición de derecho público que se remonta hasta el derecho romano, aunque utilice alguno de sus conceptos fundamentales, como el del pacto que sirve de fundamento al poder estatal y el del estado como persona moral. Hobbes hace tabla rasa de todas las opiniones precedentes y construye su teoría sobre las sólidas, indestructibles bases, del estudio de la naturaleza humana y de las necesida-

[36] M. ISNARDI PARENTE, *Introduzione* a J. BODIN, *I sei libri dello stato*, en la colección de los «Classici politici» dirigida por L. Firpo, Torino, Utet, 1964, vol. I, p. 23. [Hay trad. cast. de Pedro Bravo Gala, *Los seis libros de la República*, Madrid, Aguilar, 1973] .

des que dicha naturaleza expresa, así como del modo de satisfacerlas, el único posible partiendo de esos presupuestos.

Por lo que respecta al problema crucial del fundamento y la naturaleza del estado, puede hablarse con propiedad de un modelo iusnaturalista a partir de Hobbes [37], que adoptan, al menos hasta Hegel —incluído-excluído— algunos de los mayores filósofos políticos de la edad moderna, si bien con notables diferencias. Si lo que en la teoría general del derecho unifica a los escritores iusnaturalistas y permite hablar de una escuela del derecho natural es, como se ha dicho, el método, en especial cuando se compara con el de las grandes escuelas jurídicas precedentes y posteriores, en el derecho público o en la teoría del Estado las obras iusnaturalistas —las que sus creadores y sus propios adversarios consideraron como tales— se caracterizan, además de por un procedimiento racionalizante —es decir, por un método— también por un modelo teórico (tan general que puede rellenarse con los más diversos contenidos) que se remonta a Hobbes y del que son deudores, más o menos conscientes, tanto Spinoza como Pufendorf, tanto Locke como Rousseau (y cito a propósito autores absolutamente distintos respecto al contenido ideológico de sus escritos). Al hablar de «modelo» pretendo dejar claro desde el principio que un proceso de formación de la sociedad civil como el ideado por los iusnaturalistas nunca ha tenido lugar en la realidad histórica: en la evolución de las instituciones de las que ha nacido el Estado moderno, se ha producido el paso del Estado feudal al Estado estamental, del Estado estamental a la monarquía absoluta, de la monarquía absoluta al Estado representativo; pero el Estado como producto de la voluntad racional, como aquél al que se refieren Hobbes y sus seguidores, es una pura idea del intelecto.

El modelo se construye sobre la base de dos elementos fundamentales: el estado (o sociedad) de naturaleza y el estado (o sociedad) civil. Se trata de un modelo claramente dicotómico, en el sentido de que *tertium non datur*: el hombre se halla, o bien en estado de naturaleza, o bien en el estado civil. No puede vivir simultáneamente en ambos. Los iusnaturalistas, como ocurre con todas las grandes dicotomías, hacen en ocasiones un uso sistemático de la dicotomía principal estado de naturaleza-estado civil, en la

---

[37]Recojo y desarrollo el tema tratado en el artículo «Il modello giusnaturalistico», *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, 1973, pp. 603-622 (también en «La formazione storica del diritto moderno in Europa», *Atti del terzo congresso internazionale della Società italiana di storia del diritto*, Firenze, Olschki, 1977, pp. 73-93. El artículo se presentó a este congreso en su primera redacción en abril de 1973).

medida en que los dos términos sirven para abarcar toda la vida social del hombre; otras veces, hacen de ella un uso historiográfico, allí donde el curso histórico de la humanidad se explica como paso del estado de naturaleza al estado civil y, eventualmente, como una recaída del estado civil en el estado de naturaleza; otras, por fin, un uso axiológico, en la medida en que a cada uno de los términos se le asigna un valor antitético respecto al otro (para quien atribuye un valor negativo al estado de naturaleza, el estado civil tiene un valor positivo, y viceversa) [38]. Entre ambos estados existe una relación de contraposición: el estado natural es el estado no político y el estado político es el estado no natural. En otros términos, el estado político surge como antítesis del estado natural, cuyos defectos tiene la función de eliminar, y el estado natural resurge como antítesis del estado político, cuando éste incumple el fin para el que ha sido instituído. La contraposición entre uno y otro estado reside en el hecho de que los elementos constitutivos del primero son individuos particulares, aislados, no asociados, aunque asociables, que de hecho actúan siguiendo no la razón (que permanece oculta o impotente), sino las pasiones, los instintos o los intereses; el elemento constitutivo del segundo es la unión de los individuos aislados y dispersos en una sociedad perpetua y exclusiva que es la única que permite la puesta en marcha de una vida acorde con la razón. Precisamente porque estado de naturaleza y estado civil se conciben como dos momentos antitéticos, el paso de uno a otro no se produce necesariamente por la fuerza misma de las cosas, sino mediante una o varias convenciones, es decir, mediante uno o varios actos voluntarios de los propios individuos interesados en salir del estado de naturaleza, ésto es, en vivir de acuerdo con la razón. En tanto que antitético al estado de naturaleza, el estado civil es un estado «artificial», un producto —como diríamos actualmente— cultural y no natural (de ahí la ambigüedad del término «civil», que significa a la vez «político» —de «civitas»— «y civilizado»—de

[38]Me he ocupado por primera vez de estos tres usos de los sistemas conceptuales en el artículo «La grande dicotomia», en *Studi in memoria di Carlo Esposito,* Padova, Cedam, 1974, pp. 2187-2200 (ahora en el volumen *Dalla struttura alla funzione. Nuovi studi di teoria del diritto,* Milano, Ed. di Comunità, 1977, pp. 145-163). La «gran dicotomía» de la que hablo es la distinción entre derecho privado y derecho público. También me he servido de ella en el análisis de la teoría clásica de las formas de gobierno, bien en el artículo «Vico e la teoria delle forme di governo», *Bolletino del Centro di Studi vichiani,* 1978, pp. 5-27 [incluido como cap. III en el presente volumen], bien en la voz «Democrazia/ Dittatura» de la *Enciclopedia Einaudi,* vol. IV, pp. 535-558 (aparecido en 1978).

«civilitas»—). A diferencia de lo que ocurre en cualquier otra forma de sociedad natural en la que el hombre puede estar viviendo con independencia de su voluntad, como son, según la tradición, la sociedad familiar y la sociedad señorial, el principio de legitimación de la sociedad política es el consentimiento.

4. *El modelo aristotélico.*

Me lleva también a hablar de modelo el considerar que en la filosofía política anterior a la del derecho natural había circulado durante siglos una reconstrucción del origen y el fundamento del Estado completamente distinta —y bajo todos los puntos de vista opuesta a esta última—, en la que es posible (y útil) reconocer un modelo alternativo. Se trata del modelo que con pleno merecimiento podemos llamar, en atención a su autor, «aristotélico», así como con igual merecimiento podemos llamar «hobbesiano» al modelo opuesto, si bien teniendo en cuenta que no fue Hobbes quien lo ideó, puesto que la tesis del origen convencional del Estado ya era conocida en la antigüedad y circuló especialmente durante la edad media hasta el redescubrimiento de Aristóteles, pero fue sin embargo Hobbes el punto de referencia de todos los autores posteriores. Desde las primeras páginas de la *Política*, Aristóteles explica el origen del Estado en cuanto polis o ciudad valiéndose no de una construcción racional, sino de una reconstrucción histórica de las etapas a través de las cuales la humanidad habría pasado de las formas primitivas de sociedad a las más evolucionadas, hasta llegar a la sociedad perfecta que es el Estado. Las etapas principales son la familia (que es la forma primitiva de sociedad) y la aldea. Empleando sus propias palabras: «La comunidad que se constituye para la vida cotidiana es por naturaleza la familia [...] La primera comunidad que deriva de la unión de varias familias de cara a la satisfacción de una necesidad no meramente cotidiana, es la aldea [...] La comunidad perfecta de varias aldeas constituye ya la ciudad, que ha alcanzado lo que se llama el nivel de autosuficiencia, surgida para hacer posible la vida y que subsiste para producir las condiciones de una buena existencia» [39].

Sorprenden la duración, la continuidad, la estabilidad, la vitalidad de que ha dado prueba este modo de describir el origen

[39] ARISTOTELES, *Política*, 1252 a.

del Estado. En tanto en cuanto presenta la evolución de la sociedad humana como un paso gradual de una sociedad más pequeña a otra más amplia, resultante de la unión de muchas de las sociedades inmediatamente inferiores, el modelo pudo extenderse con facilidad y docilidad a otras situaciones a medida que crecían las dimensiones del Estado —es decir, de la sociedad autosuficiente y en cuanto tal perfecta—, pasando de la ciudad a la provincia, de la provincia al reino, del reino al imperio. En la lógica de este tipo de reconstrucción de la formación del Estado resulta ejemplar la larga serie enunciada por Tommaso Campanella al comienzo de sus *Aforismos políticos* (escritos en los primeros años del siglo XVII): «La primera unión o comunidad es la del varón y la mujer. La segunda, la de los progenitores y los hijos. La tercera, la de los amos y los siervos. La cuarta, la de una familia. La quinta, la de varias familias en un pueblo. La sexta, la de varios pueblos en una ciudad. La séptima, la de varias ciudades en una provincia. La octava, la de varias provincias en un reino. La novena, la de varios reinos bajo un imperio. La décima, la de muchos imperios bajo varios climas y meridianos o bajo el mismo. La undécima es la de todos los hombres bajo la especie humana» [40].

Se puede apreciar en este fragmento, entre otras cosas, que el modelo aristotélico llega intacto hasta los umbrales de la nueva era. Todavía Bodin, en *De la république*, abre el análisis de la cuestión con la siguiente definición del Estado: «Se entiende por Estado el gobierno justo que se ejerce con poder soberano sobre distintas familias y sobre todo lo que tienen en común entre sí» [41]. Más adelante, al tener que comentar la parte de la definición que se refiere a las «distintas familias», explica que la familia «es el verdadero origen del Estado y constituye su parte fundamental» [42]. El autor de la mayor obra política antes de Grocio, Johannes Althusius, define la «civitas», ésto es, la «consociatio politica», como una sociedad de segundo grado (aunque puede serlo también de tercero o cuarto, según el número de pasos intermedios, sin que tenga por ello que cambiar la lógica del modelo), es decir, como una sociedad resultante de la agregación de sociedades menores, de las que las primeras en sentido

---

[40] T. CAMPANELLA, *Aforismi politici*, ed. a cargo de L. Firpo, Torino, Giappichelli, 1941, Af. 3, p. 89. [Hay trad. cast. de Mariano Hurtado Bautista, con est. prel. de Antonio Truyol y Serra, Madrid, I. E. P., 1956].

[41] J. BODIN, *I sei libri della repubblica*; ed. cit., p. 159.

[42] *op. cit.*, 172.

cronológico son las familias: «Universitas haec est plurium coniugum, familiarum et collegiorum, in eodem loco habitantium, certis legibus facta consociatio. Vocatur alias civitas» [43].

Tras haber comenzado el discurso hablando de la «consociatio domestica», es decir, de la familia (cap. II), Althusius pasa a la «consociatio propinquorum», la aldea (cap. III); más tarde a las especies inferiores de las «societates civiles», las corporaciones, que no son asociaciones naturales, sino artificiales (cap. IV), para llegar a través de sucesivos peldaños, de círculos cada vez más amplios, a la «civitas» (de la que distingue dos tipos, «rústica» y «urbana»; y por fin, de las «civitates» —a través de las «provinciae»— al « regnum» (que corresponde al verdadero Estado en la acepción moderna del término), al que se define como «universalis maior consociatio» (cap. X). Que con independencia de la cantidad y naturaleza de los sucesivos grados, que varían de un autor a otro, la teoría política althusiana se desarrolla aún en su totalidad dentro del esquema reconstructivo gradualista propuesto por Aristóteles, lo dice el propio autor de la manera más clara que cabría desear cuando afirma, al comienzo del cap. V, que la sociedad humana pasa de las sociedades privadas a las sociedades públicas «certis gradibus ac progressionibus».

A la reconstrucción racional propuesta por los iusnaturalistas contrapone el modelo tradicional una reconstrucción histórica (si bien de una historia imaginaria). El punto de partida no es un abstracto estado de naturaleza en el que se hallarían los hombres antes de la constitución del Estado, y que precede a éste lógica y no cronológicamente, sino la sociedad natural originaria, la familia, que es una forma específica, concreta, históricamente determinada, de sociedad humana. Mientras el modelo hobbesiano es dicotómico y cerrado (o estado de naturaleza o estado civil), el modelo aristotélico es plural y abierto (del primero al último grado puede variar el número de los grados intermedios). Mientras en el primer modelo, precisamente por ser dicotómico, cada uno de los dos términos es la antítesis del otro —y por consiguiente estado de naturaleza y estado civil se enfrentan en una relación antagónica— en el segundo modelo, entre la sociedad originaria y primitiva y la sociedad última y perfecta que es el Estado existe una relación de

[43][N. del T.: «Esta universalidad la forman muchos matrimonios, familias y asociaciones, habitando todos en un mismo lugar y regulándose su asociación conforme a normas ciertas. Es lo que también se llama una "civitas"] J. ALTHUSIUS, *Politica methodice digesta*, Cap. V, 8, que cito por la edic. a cargo de C. J. Friedrich en la colección «Harvard Political Classics», Cambridge University Press, 1932, p. 21.

continuidad, de evolución o progresión, en el sentido de que, desde el estado de familia hasta el estado civil, el hombre ha pasado a través de fases intermedias que hacen del Estado, más que la antítesis del estado prepolítico, la desembocadura natural, el punto de llegada necesario, la conclusión en cierta medida casi predeterminada de una serie más o menos larga de etapas obligadas. Si bien es verdad que la antítesis entre los dos miembros de la dicotomía en el modelo iusnaturalista depende del hecho de que el primero representa al individuo en el momento de su aislamiento —para decirlo con una célebre expresión de Hegel, el «sistema atomizado»— y el segundo lo representa unido en sociedad con otros individuos, no es menos cierto que el gradualismo del segundo modelo depende del hecho de que desde el origen se presenta a los individuos unidos en sociedad, por lo que el paso de una fase a otra, en tanto que tránsito de una forma de sociedad a otra mayor (sin ser por eso más evolucionada), no es una transformación cualitativa, sino fundamentalmente cuantitativa. Finalmente, el paso de una fase a otra, del estado prepolítico al estado político, precisamente porque se produce mediante un proceso natural de extensión de las sociedades menores a las mayores, no se debe a una convención, a un acto de voluntad racional, sino que tiene lugar por efecto de causas naturales, a través de la actuación de causas objetivas, «rebus ipsis dictantibus», como diría Vico, como pueden ser el ensanchamiento del territorio, el aumento de la población, la necesidad de la defensa, la necesidad de procurarse los medios necesarios para subsistir, la división del trabajo, etc.; con la consecuencia de que el Estado, en vez de ser considerado *homo artificialis*, no es menos natural que la familia. En este marco el principio de la legitimación de la sociedad política no es ya el consentimiento, sino el estado de necesidad o, en términos más sencillos, la misma naturaleza social del hombre.

Comparando entre sí las características que distinguen a uno y otro modelo, se destacan claramente algunas de las grandes alternativas que marcaron el largo camino de la reflexión política hasta Hegel: a) concepción racionalista o histórico-sociológica del origen del Estado; b) el Estado como antítesis o como complemento del hombre natural; c) concepción individualista y atomizadora o concepción social y orgánica del Estado; d) teoría contractualista o naturalista del fundamento del poder estatal; e) teoría de la legitimación mediante el consentimiento o a través de la fuerza de las cosas. Estas alternativas se refieren a los problemas fundamentales de cualquier teoría del Estado, es decir, a los problemas del origen (a), de la naturaleza (b), de la estructura (c), del fundamen-

to (d) y de la legitimidad (e) de ese poder supremo, en relación a cualquier otra forma de poder del hombre sobre el hombre, que es el poder político.

De todas las diferencias existentes entre los dos modelos, la más relevante para una interpretación histórica —y, con todas las reservas necesarias, ideológica— de uno y otro, es la referente a la relación individuo-sociedad. En el modelo aristotélico en el principio está la sociedad (la sociedad familiar como núcleo de todas las formas sociales sucesivas); en el modelo hobbesiano en el principio está el individuo. En el primer caso, el estado prepolítico por excelencia, es decir, la familia entendida en el sentido amplio de organización de la casa *(oîkos)* —el primer libro de la *Política* de Aristóteles está dedicado al gobierno de la casa o economía—, entendiendo por «casa» tanto la sociedad doméstica como la sociedad señorial, es un estado en el que las relaciones fundamentales se dan entre superior e inferior, y por consiguiente son relaciones de desigualdad, como las que median entre el padre y los hijos y entre el señor y sus siervos. En el segundo caso, el estado prepolítico, es decir, el estado de naturaleza, al ser un estado de individuos aislados, que viven al margen de cualquier tipo de organización social, es un estado de libertad e igualdad, o de independencia recíproca, y es precisamente el tipo de estado que constituye la necesaria condición preliminar de la hipótesis contractualista, ya que el contrato presupone en su origen sujetos libres e iguales. Del mismo modo que en el estado de naturaleza la libertad y la igualdad son naturales, en el estado social del modo aristotélico son naturales la dependencia y la desigualdad. Al ser un estado de individuos libres e iguales, el estado de naturaleza es la sede de los derechos individuales naturales, a partir de los cuales se constituye, de diferentes maneras y con diversos resultados políticos, la sociedad civil.

La especial importancia de este contraste se manifiesta en el hecho de que a él se refiere la interpretación usual que ve en el modelo iusnaturalista el reflejo teórico, y a la vez el proyecto político, de la sociedad burguesa en formación. Los rasgos más destacados de esa interpretación son los siguientes: a) el estado de naturaleza es la sede de las relaciones más elementales entre los hombres, es decir, de las relaciones económicas: en cuanto tal, representa el descubrimiento de la esfera económica diferenciada de la esfera política, de la esfera privada diferenciada de la esfera pública, que es propia de una sociedad en la que llega a desaparecer la confusión entre poder económico y poder político característica de la sociedad feudal; b) esta esfera de las relaciones económicas se rige por sus propias leyes de existencia y desarrollo, que son

las leyes naturales: en cuanto tal, representa el momento de la emancipación de la clase que se apresta a ser económicamente domiante respecto al estado existente; c) en tanto que estado cuyos sujetos son individuos particulares, abstractamente independientes los unos de los otros, y por tanto, en contacto o en conflicto entre sí exclusivamente por la posesión e intercambio recíproco de los bienes, el estado de naturaleza refleja la visión individualista de la sociedad y de la historia, a la que comúnmente se considera como un rasgo distintivo de la concepción del mundo y de la ética burguesas; d) la teoría contractualista, es decir, la idea de un estado fundado sobre el consentimiento de los individuos destinados a formar parte de él, representa la tendencia de esta clase, que persigue la emancipación política, además de la económica y social, a poner bajo su control el mayor instrumento de dominación de que pueda servirse un grupo de hombres para obtener obediencia; en otros términos, refleja la idea de que una clase que se prepara para llegar a ser económica e ideológicamente dominante debe también conquistar el poder político, es decir, debe crear el Estado a su imagen y semejanza; e) la tesis según la cual el poder es legítimo sólo si está fundado en el consentimiento es propia de quien lucha por conquistar un poder que aún no tiene, sin perjuicio de que más tarde se sostenga, una vez conseguido el poder, la tesis contraria; f) finalmente, los ideales de libertad e igualdad, que encuentran en el estado de naturaleza su lugar —aunque imaginario— de realización, indican y prescriben un modo de concebir la vida en sociedad antitético al tradicional, según el cual la sociedad humana está sobre la base de un orden jerárquico tendencialmente estable por ser conforme a la naturaleza de las cosas, y caracterizan esa concepción libertaria e igualitaria que anima por doquier las revueltas burguesas contra las trabas sociales, ideológicas, económicas y políticas que obstaculizan su ascenso.

Una prueba *a contrario* de la ruptura que el modelo iusnaturalista introduce en la concepción clásica, así como del significado ideológico-político que dicha ruptura asume en el desarrollo de las reflexiones sobre la formación del Estado moderno, puede extraerse de la siguiente observación: a partir del momento en que el modelo iusnaturalista llega a dominar de forma prácticamente incontestada, cada vez que vuelve a desenterrarse el modelo clásico y, en particular, cada vez que vuelve a revalorizarse la familia como origen de la sociedad política y como sede privilegiada de la vida económica y el Estado se configura como una familia grande (concepción paternalista del poder político), con la consiguiente negación de un estado originario constituído por indivi-

duos libres e iguales; cada vez que se emprende una crítica cerrada contra el contrato social, afirmando en consecuencia el carácter natural del Estado; cada vez, por fin, que se rechaza la antítesis entre estado de naturaleza y estado civil, con la consiguiente concepción del Estado como continuación necesaria de la sociedad familiar, todo ello se produce por obra de escritores reaccionarios (entendiendo por «reaccionarios» hostiles a las grandes alteraciones económicas y políticas de las que la burguesía ha sido protagonista). Típicos ejemplos de ello son Robert Filmer, uno de los últimos defensores de la restauración monárquica tras la revolución inglesa, y Carl Ludwig von Haller, uno de los más conocidos autores políticos de la Restauración después de la revolución francesa.

El adversario con el que Filmer polemiza es la teoría de la libertad natural de los hombres, de la que deriva la afirmación (que le parece infundada y blasfema) según la cual los hombres tienen el derecho de elegir la forma de gobierno que prefieran. Para Filmer la única forma de gobierno legítima es la monarquía, ya que el fundamento de todo poder es el derecho que tiene el padre de mandar a sus hijos, siendo los reyes en origen los mismos padres o, en lo sucesivo, los descendientes de los padres o sus delegados. A la concepción ascendente del poder, propia de las teorías contractualistas, contrapone Filmer una concepción rígidamente descendente: el poder nunca se transmite, según Filmer, de abajo arriba, sino siempre de arriba a abajo. Desde el momento en que el paradigma de cualquier forma de poder del hombre sobre el hombre es el poder que tiene el padre sobre los hijos, no hay, según Filmer, una diferencia esencial entre la sociedad familiar y la sociedad política: la diferencia es sólo de grado. Estos son los términos en los que se expresa: «Si se comparan los derechos naturales de un padre con los de un rey, no encontramos más diferencia entre ellos que la amplitud y la extensión: como el padre sobre una familia, así el rey extiende su cuidado sobre muchas familias para preservar, alimentar, vestir, instruir y defender a toda la comunidad» [44].

[44]R. FILMER, *Patriarcha or the Natural Power of Kings*, (1680), que cito por la edic. a cargo de L. Pareyson, en apéndice a los *Due trattati del governo civile* de Locke, en la colección de «Classici politici», dirigida por L. Firpo, Torino, Utet, 2ª ed. revisada, 1960, cap. I, §10, p. 462. [Hay trad. cast. en el volumen FILMER-LOCKE, *Patriarca o el poder natural de los reyes y Primer Libro sobre el gobierno civil* (ed. bilingüe), trad., y notas de Carmela Gutiérrez de Gambra, est. prel. de Rafael Gambra, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1966] .

En parecidos términos se expresa Haller, el cual, aun no conociendo la obra de Filmer, declara que el título de la misma «parece indicar una idea fundamental exacta» [45] (aunque, como advierte acto seguido, demasiado limitada). Uno de los propósitos que se repiten con mayor insistencia en su obra fundamental, *Restauration der Staats-Wissenschaft* (*Restauración de la ciencia política*), 1816-1820, es el de mostrar que «la diferencia entre las agrupaciones humanas que llamamos Estados y las demás relaciones sociales no es de naturaleza, sino sólo de grado» [46]. Este objetivo se persigue mediante un ataque continuado a las diferentes formas que asume la teoría contractualista, a la que considera como una «quimera», y mediante la tesis según la cual el Estado no es menos natural que las más naturales formas de la vida social, hasta el punto de que no puede señalarse ninguna diferencia entre las sociedades naturales y aquellas a las que falsamente se llama «civiles»: «La Antigüedad ignoraba, como aún hoy el mundo entero ignora (a excepción de las escuelas filosóficas), toda la terminología que pasa por científica y que establece una diferencia esencial entre el estado de naturaleza y el estado civil» [47]. Por tanto, ya que los Estados no han sido creados mediante un acto de la razón humana, sino que se han formado por un procedimiento natural, «la diferencia entre los Estados y las demás relaciones sociales consiste sólo en la independencia, es decir, en un más alto grado de poder y libertad» [48]. No podría decirse de manera más clara que entre las sociedades pre-estatales y el estado existe una diferencia de grado y no una antítesis. En la cadena finita de sociedades distintas que se sitúan una encima de otra es inevitable que se llegue a una sociedad de la que dependen todas las demás y que, a su vez, no depende de ninguna otra. Esta sociedad última es el Estado. Pero la misma sociedad puede llegar a ser un Estado o perder la calidad de tal sin cambiar su propia naturaleza.

5. *El estado de naturaleza.*

En la literatura de los siglos XVII y XVIII, como se ha indicado, el modelo hobbesiano sufre múltiples variaciones, que

---

[45] C. L. von HALLER, *Restauration der Staats-Wissenschaft* (1816-1820), que cito por la ed. a cargo de M. Sancipriano, en la colección de «Classici politici» dirigida por L. Firpo, Torino, Utet, 1963, vol. I, p. 154.
[46] *op. cit.*, p. 130 (el subrayado es mío).
[47] *op. cit.*, p. 472.
[48] *op. cit.*, p. 476.

pueden agruparse en torno a tres temas fundamentales: el punto de partida —el estado de naturaleza—, el punto de llegada —el estado civil— y el medio a través del cual se produce el paso de uno a otro —el contrato social.

Las variaciones que se refieren a los caracteres del estado de naturaleza se concentran principalmente en torno a estos tres problemas: a) si el estado de naturaleza es un estado histórico o meramente imaginado (una hipótesis racional, un estado ideal, etc.); b) si es pacífico o belicoso; c) si es un estado de aislamiento (en el sentido de que cada individuo vive por su cuenta sin necesitar a los demás) o social (si bien de una sociedad primigenia).

a) El problema del caracter hipotético o histórico del estado de naturaleza fue ya correctamente planteado por Hobbes, aunque con frecuencia su solución no ha sido comprendida. Lo que en Hobbes es una mera hipótesis de la razón es el estado de naturaleza universal, es decir, aquel estado en el que los hombres habrían vivido o estarían destinados a vivir todos juntos y al mismo tiempo en estado de naturaleza, y del que derivaría como consecuencia (consecuencia lógica, no histórica) el «bellum omnium contra omnes». El estado de naturaleza universal nunca ha existido y nunca existirá (su existencia prolongada en el tiempo habría llevado o llevaría a la extinción a la humanidad). Lo que ha existido y sigue existiendo de hecho es un estado de naturaleza no universal, sino parcial, circunscrito a ciertas relaciones entre hombres o entre grupos en determinadas circunstancias de lugar y tiempo. Hobbes ni siquiera cree, como por el contrario creerá Rousseau, que el estado de naturaleza universal haya existido en el tiempo ni tan sólo en una ocasión, al comienzo de la historia de la humanidad; es decir, no cree que puedan identificarse estado de naturaleza y estado originario. Al contrario, le parece verosímil que «desde la creación en adelante nunca el género humano se ha encontrado totalmente desprovisto de sociedad» [49].

Los casos de estado de naturaleza parcial —o lo que es lo mismo, histórico o históricamente posible— son fundamentalmente tres: 1) el estado de las relaciones entre grupo sociales independientes y especialmente, en época de Hobbes, entre Estados soberanos (incluso Hegel, que se burla de la hipótesis del estado de naturaleza, reconoce que los Estados soberanos viven entre sí en estado de naturaleza); 2) el estado en que se hallan los

---

[49]HOBBES, *Questions concerning liberty, necessity and chance* (1656), que cito por *English Works*, ed., Moleshott, vol. V, p. 183.

individuos durante una guerra civil, ésto es, cuando se disuelve la sociedad política, que es el estado de anarquía; 3) el estado en el que se encuentran algunas sociedades primitivas, ya se trate de los pueblos salvajes de su época, como ciertos grupos de indígenas de América, o bien de los pueblos bárbaros de la antigüedad, ya civilizados. En la configuración hobbesiana del estado de naturaleza confluyen tres inspiraciones distintas: la representación del estado ferino de la sociedad humana según la concepción epicúrea transmitida por Lucrecio en el quinto libro del *De rerum natura* [50], las descripciones de los viajeros del nuevo mundo, como ha sido amplia y admirablemente documentado hace poco por Landucci [51], y las vivas impresiones de la guerra civil inglesa [52].

---

[50]«Multaque per coelum solis volventia lustra / vulgivago vitam tractabant more ferarum» vv. 931-932. En la trad. it. clásica de A. Marchetti, recientemente vuelta a publicar: «E molti, errando delle fere in guisa/ per lo cielo del sol lustri volanti/ traean lor vita», Torino, Einaudi, 1975, p. 224 [N. del T.: «Y durante muchos lustros y giros solares/ errantes arrastraban sus vidas/ a la manera de las fieras»].

[51]S. LANDUCCI, *I filosofi e le macchine (1580-1780)*, Bari, Laterza, 1972; en especial, por lo que se refiere a Hobbes, pp. 114-142.

[52]No sin una cierta reminiscencia literaria de Tucídides, que describió con tonos sombríos la guerra civil que estalló en Corfú en 427 a. C.: «A tal punto de ferocidad llegó aquella guerra civil y pareció más terrible aún porque fue la primera: más tarde se puede decir que incluso toda Grecia se vió sacudida por ella etc.» (III, 82). No hay que olvidar que Hobbes había traducido en la primera parte de su vida la historia de la guerra del Peloponeso, publicada en Londres en 1629, «interpreted» —como se lee en la cabecera— «with faith and diligence inmediately out of the Greek by Thomas Hobbes». He querido llamar la atención de modo especial sobre el carácter central en Hobbes del tema de la guerra civil en el artículo sobre el autor del *Leviatán* en el vol. III de la *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, dirigida por L. Firpo, Torino, Utet, 1979, de inminente publicación [N. del T.: en realidad aparecerá en 1980: vol. IV, tomo I, pp. 279-317 de esa obra colectiva, llevando por título «Thomas Hobbes»]. No obstante, querría citar al menos un pasaje que no se encuentra en las obras políticas y precisamente por ello tanto más decisivo.

En el primer capítulo del *De corpore*, al tratar de la utilidad de la filosofía, Hobbes escribe: «Pero (la utilidad de la filosofía moral y civil) debe medirse no tanto por los beneficios que derivan de su conocimiento como por las calamidades en las que incurriríamos por su ignorancia. Además, todas las calamidades que pueden evitarse con la intervención activa del hombre nacen de la guerra, *en particular de la guerra civil: de ésta, en efecto, derivan estragos, desolación, carencia de todas las cosas*», I, 7; trad. it. a cargo de A. Negri, en la colección de «Classici della filosofia» dirigida por N. Abbagnano, Torino, Utet, 1972, p. 75. De todas las interpretaciones del estado de naturaleza la menos creíble es la que, increíblemente, ha tenido más éxito en estos años. Me refiero a la obra de C. B. MACPHERSON, *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford, at the Clarendon Press, 1962; trad. it. Milano, Istituto editoriale italiano, 1971 [Hay trad. cast. de Juan Ramón Capella, Barcelona, Fontanella, 1ª ed. 1970; 2ª ed.

Pufendorf dio forma explícita a la distinción implícita en la teoría hobbesiana entre estado de naturaleza universal (meramente hipotético) y estado de naturaleza parcial (históricamente posible), distinguiendo el estado de naturaleza puro o absoluto del limitado: «En efecto, el género humano puede considerarse de dos maneras: o bien se conciben todos los hombres en su conjunto y tomados singularmente, viviendo en el estado de libertad natural; o bien se consideran algunos de ellos ligados entre sí en una sociedad civil y unidos con el resto por el solo vínculo de la común humanidad» [53].

También Locke, tras haber descrito el estado de naturaleza como una mera abstracción —o sea, como aquel estado en el que viven o podrían vivir los hombres si fueran lo suficientemente razonables como para respetar las leyes naturales—, se pregunta si acaso ha habido alguna vez hombres en estado de naturaleza y dónde, a lo que responde trayendo a colación algunos casos, como el de los soberanos de gobiernos independientes, el de dos hombres en una isla desierta, el de «un suizo y un indio en los bosques de América» [54], y el del soberano de un Estado en sus relaciones con un extranjero dentro de su territorio [55]. Además, al igual que Hobbes, también Locke considera la disolución del Estado una vuelta al estado de naturaleza: en algún pasaje identifica expresamente el estado de naturaleza con la anarquía [56].

Por el contrario, Rousseau presenta el estado de naturaleza como un estado histórico en la primera parte del *Discours sur l'origine de l'inegalité (Discurso sobre el origen de la desigualdad)* (1753), donde identifica el estado de naturaleza con el estado primitivo de la humanidad, inspirándose, como se sabe, en la literatura del «buen salvaje». Pero se trata de una historia imaginaria que asume una función ejemplar, en tanto en cuanto debe

---

1979] en la que se sostiene con endebles pruebas que, al describir el estado de naturaleza, Hobbes describe en realidad —aunque inconscientemente— la sociedad de mercado. Véase también del mismo autor la introducción a la edic. de *Leviathan* de Penguin Books, 1968, en la que se repite la misma tesis. Hobbes habría usado «un modelo mental que, fuese o no consciente de ello, corresponde sólo a la sociedad de mercado burguesa» (p. 38), con la consecuencia de que «los modelos construidos por él fueron modelos burgueses» y por lo tanto el núcleo principal de su ciencia es «una ciencia de la sociedad burguesa» (!) (p. 12).

[53] PUFENDORF, *De iure naturae et gentium*, L. II, cap. II, § 1; trad. it. cit., p. 63.

[54] J. LOCKE, *Two Treatises of Government* (1690), Segundo Tratado, § 14; trad. it. cit., p. 249 [Hay trad. cast. del Segundo tratado con el título *Ensayo sobre el gobierno civil*, trad. de Amando Lázaro Ros, introd. de Luis Rodríguez Aranda, Madrid, Aguilar, 1969].

[55] *op. cit.*, § 9; trad. it., pp. 244-245.

[56] *op. cit.*, § 225; trad. it. pp. 422.

servir para demostrar la decadencia de la humanidad desde el momento en que salió de aquél para entrar en la «sociedad civil» y la necesidad de una renovación de las instituciones que no puede ir separada de una renovación moral. Mientras los autores precedentes distinguen netamente la hipótesis racional del dato histórico, Rousseau eleva el dato histórico (o lo que él cree poder considerar como un dato histórico) a idea de la razón. Lo que para los autores precedentes es sólo uno de los casos de estado de naturaleza real, la forma de vida de los pueblos salvajes, es considerado por Rousseau como el caso ejemplar, como el estado de naturaleza por excelencia. Pero también en Rousseau, como en los demás, el estado de naturaleza es a la vez un hecho histórico y una idea regulativa, aunque hecho histórico e idea regulativa lleguen a fundirse en medida mucho mayor que en sus predecesores.

b) La cuestión de si el estado de naturaleza es un estado de guerra o de paz, en la que a menudo se han detenido los críticos del derecho natural, también es en gran medida irrelevante y desorientadora de cara a comprender la peculiaridad del modelo iusnaturalista. Efectivamente, si se cree que pueden contraponerse una visión optimista y otra pesimista del estado de naturaleza, no se alcanza entonces a comprender por qué una de las características comunes a todos los iusnaturalistas es la tesis según la cual es preciso salir del estado de naturaleza y por qué es útil (Hobbes, Locke) o necesario (Spinoza) o debido (Kant) instaurar el estado civil: si se entiende por estado pacífico un estado bueno al que se contrapone el estado de guerra, que consideramos como malo, y el estado de naturaleza es un estado pacífico, el estado civil no habría surgido nunca, o cuando menos no se le debería considerar como el estado de la razón, sino como el estado de la necedad humana.

El fundamento de la construcción hobbesiana es que el estado de naturaleza es un estado de guerra: el primer capítulo del *De cive* está dedicado a la exposición de todos los argumentos por los que el estado de naturaleza es un estado de guerra. Hobbes fue seguido por Spinoza, que con expresión hobbesiana afirmó que los hombres, al estar sujetos a las pasiones, «son por naturaleza enemigos entre sí» [57].

Refutando directamente, aunque a decir verdad de manera un poco forzada, algunos argumentos de Hobbes, Pufendorf sostuvo que este estado es un estado de paz, puesto que en el estado de naturaleza el hombre puede atender no sólo a la pasión, sino también a la razón, «que ciertamente no le sugiere que se conduzca

---

[57] SPINOZA, *Tractatus politicus*, cap. II, § 14; ed. cit., p. 171.

sólo según sus propios intereses» [58]. Una afirmación de este género, por lo demás, no tiene efecto alguno sobre el resto del razonamiento, que lleva a Pufendorf, al igual que a Hobbes y a Spinoza, a hacer salir a los hombres del estado de aislamiento y a buscar la vida en sociedad. Si bien el estado de naturaleza es por un lado un estado de paz, por otro es un estado de infelicidad, y por tanto un estado negativo, y ello a causa de dos características naturales y contradictorias del hombre, que son el amor de sí mismo (¡justamente ese amor de sí mismo que Rousseau juzgará positivo y distinguirá del amor propio!), que le impulsa a preocuparse exclusivamente de su propia conservación, y la debilidad (*infirmitas*), es decir, la insuficiencia de sus propias fuerzas que le compele a unir sus esfuerzos a los de los demás. Desde Platón, la razón fundamental por la que los hombres se reúnen en sociedad siempre ha sido la necesidad de la división del trabajo. El tema fue nuevamente sacado a la luz, entre otros, por Spinoza en su *Tratado teológico-político* (1670), publicado dos años antes que el tratado de Pufendorf: «[...] si los hombres no se prestasen ayuda mutua carecerían del tiempo o de la capacidad para hacer todo cuanto les es posible para su propio sustento y conservación. No todos los hombres son igualmente hábiles para todas las cosas; ni hay tampoco ninguno capaz por sí solo de procurarse aquello que individualmente más necesita» [59]. Pufendorf vuelve sobre él casi con las mismas palabras: «[...] para llevar una vida cómoda es siempre necesario recurrir a la ayuda de cosas y de hombres, al carecer cada cual de tiempo y energía para producir, sin colaboración ajena, lo que es más útil y necesario» [60].

Como se ve, el problema relevante para explicar el origen de la vida social no es tanto el de si el estado de naturaleza es pacífico o belicoso, sino más bien el de si es un estado positivo o negativo. Para Pufendorf dicho estado, aun siendo de paz, es con todo un estado negativo, si bien por una razón —la miseria, la indigencia, la pobreza— distinta de la razón principal que adopta Hobbes (y digo «principal» porque, además de violento, el estado de naturaleza hobbesiano es también mísero). Pero precisamente lo impor-

---

[58] PUFENDORF, *De iure naturae et gentium*, L. II, cap. II § 9; trad. it, cit., p. 79.

[59] SPINOZA, *Tractatus theologico-politicus*, cap. V, que cito por la edic. it. con introd. de E. Giancotti Boscherini, trad. y coment. de A. Droetto y la propia Giancotti Boscherini, Torino, Einaudi, 1972, p. 129 [Hay trad. cast. de Emilio Bahamonde Reus, Salamanca, Sígueme, 1976].

[60] PUFENDORF, *De iure naturae et gentium*, L. II, cap. III, § 9; trad. it. cit., p. 111.

tante no es ya que no se trate de un estado de guerra, sino que, aun no siendo tal, no permite la supervivencia y el desarrollo civilizado de la humanidad.

También Locke describe el estado de naturaleza como un estado de paz y para alejar hasta la más mínima sospecha de ser hobbesiano lo declara expresamente: « Aquí vemos claramente la diferencia que existe entre el estado de naturaleza y el estado de guerra, que, aunque haya habido quien los ha confundido, se hallan tan distantes el uno del otro como el estado de paz, benevolencia, ayuda mutua y recíproca conservación lo está del de hostilidad, perversidad, violencia y destrucción mutua» [61]. Pero en tanto que estado de paz universal es tan hipotético como pueda serlo el estado universal de guerra del que habla Hobbes. Hipotético en el sentido de que sería un estado de paz si los hombres fuesen todos y siempre racionales: sólo el hombre racional obedece las leyes naturales sin que sea necesario constreñirle a ello. Pero como no todos los hombre son racionales, las leyes naturales pueden ser violadas, y ya que una violación da lugar a otra por la falta de un juez *super partes* en el estado de naturaleza, éste corre siempre el riesgo de degenerar en un estado de guerra, es más, «el estado de guerra, una vez iniciado, continúa» [62]. De esta forma el estado de naturaleza es en hipótesis un estado de paz, pero en la práctica se torna un estado de guerra: no hace falta añadir que la exigencia de la sociedad civil nace no del estado hipotético, sino del estado de hecho. No es muy diferente la posición kantiana: en realidad, Kant no se plantea expresamente el problema de si el estado de naturaleza es belicoso o pacífico, sino que llamándolo «provisional», a diferencia del estado civil al que llama «perentorio», muestra claramente que el estado de naturaleza es un estado incierto, inestable, inseguro, difícil, en el que el hombre no puede seguir viviendo indefinidamente [63].

---

[61] LOCKE, *Two Treatises of Government*, Segundo tratado, § 19; trad. it. cit., p. 252.

[62] *op. cit.*, § 20; trad. it. cit., p. 253.

[63] La correspondencia de la distinción entre estado de naturaleza y estado civil con la distinción entre estado de derecho provisional y estado de derecho perentorio es fundamental para comprender la relación entre estado de naturaleza y sociedad civil en Kant. En la *Rechtslehre* (que es la primera parte de la *Metaphysik der Sitten*, 1797) vuelve sobre ella en varias ocasiones: en el § 9, a propósito de lo «mío» y «tuyo» externos, en el §15, a propósito del título para adquirir, en el § 44, a propósito de la constitución del estado; edic. it. a cargo de N. Bobbio, L. Firpo y V. Mathieu, en la colección «Classici politici», dirigida por L. Firpo, Torino, Utet, 1956, pp. 437, 445 y 449 respectivamente. [Hay trad. cast. de la *Rechtslehre*, con el título *Principios metafísicos de la doctrina del derecho*,

La posición de Rousseau es algo más compleja, porque su concepción del desarrollo histórico de la humanidad no es diádica —estado de naturaleza o estado civil—, como sucedía en los autores precedentes, siendo el primer momento negativo y el segundo positivo, sino triádica —estado de naturaleza, sociedad civil, república (fundada en el contrato social)—, situándose el momento negativo, que es el segundo, entre dos momentos positivos. El estado originario del hombre era feliz y pacífico, porque el hombre, al no tener otras necesidades que las que podía satisfacer en contacto con la naturaleza, no había tenido que unirse ni que combatir a sus semejantes. Pero era un estado que no podía durar; por una serie de innovaciones de las que la institución de la propiedad privada fue la principal, degeneró en la sociedad civil (quiere decir civilizada), donde tiene lugar lo que Hobbes había imaginado que sucedía en el estado de la naturaleza, es decir, el estallido de conflictos continuos y destructivos para la posesión de los bienes que el progreso técnico y la división del trabajo habían aumentado enormemente. Cuando Rousseau escribe que «las usurpaciones de los ricos, el bandidaje de los pobres, las pasiones desenfrenadas de todos» generan «un estado de guerra permanente», en sus palabras resuena Hobbes [64]: en realidad, lo que Rousseau le reprocha a Hobbes no es tanto haber concebido la idea de un estado de guerra total, sino el haberlo atribuído al hombre natural en vez de al hombre civil. Por tanto, también para Rousseau es perfectamente irrelevante la cuestión de si el estado de naturaleza es un estado de paz o de guerra. Lo importante, para él como para todos los iusnaturalistas, es que el estado que precede al estado de la razón es un estado negativo y que por consiguiente

---

trad. e introd. de Arnaldo Córdova, México, UNAM, 1968; una traducción más depurada, pero que abarca solamente la introducción general a la Metafísica de las costumbres y la introducción en sentido estricto a la Teoría del Derecho, es la realizada por Felipe González Vicén, *Introducción a la Teoría del derecho*, Madrid, I. E. P. 1954; reimp., C. E. C., 1978] . Para un comentario a estos pasajes me remito a mi curso de lecciones *Diritto e stato nel pensiero di Emanuele Kant*, Torino, Giappichelli, 2ª ed., 1969, p. 141 y ss.

[64] J. J. ROUSSEAU, *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes* (1754), que cito por J.J. ROUSSEAU, *Scritti politici*, a cargo de P. Alatri, en la colección «Classici politici», dirigida por L. Firpo, Torino, Utet, 1970, p. 333 [Hay trad. cast. en J.J. ROUSSEAU, *Escritos de combate*, trad. y notas de Salustiano Masó, introd. cronología y bibliografía de G. Benrekassa, Madrid, Alfaguara, 1979, pp. 123-256]. «Entre el derecho del más fuerte y el derecho del primer ocupante surgía un conflicto permanente, que terminaba sólo al precio de combates y muertes. La sociedad naciente cedía el puesto al más horrible estado de guerra» (p. 333). Una vez más el «estado de guerra» es el paso obligado para el nacimiento del estado: una vez más el estado es la antítesis del estado de guerra.

el estado de la razón, el estado en el que la humanidad deberá encontrar la solución de su problemas terrenales, surge como antítesis al estado precedente: la diferencia entre Rousseau y los demás es que para éstos el estado precedente es el estado de naturaleza —ya se trate de un estado de guerra actual (Hobbes, Spinoza) o de guerra potencial (Locke, Kant), o bien de un estado de miseria (Pufendorf)—, y para Rousseau la « société civile».

c) Dentro de la escuela del derecho natural se discutió profusamente si el punto de partida de una teoría racional de la sociedad y del Estado había de ser el individuo aislado o asociado, el individuo en cuanto tal o alguna forma de sociedad. La solución al problema de si el estado de naturaleza era un estado asocial, es decir, compuesto de individuos sin relación necesaria entre sí, o social, sirvió de criterio para discriminar entre las distintas corrientes de filosofía política durante el siglo XVIII en medida mucho mayor que la solución dada a las dos alternativas anteriormente examinadas. Por contraste con los sostenedores del derecho natural individual, a los que llamaríamos hoy día individualistas, los otros, los partidiarios del derecho natural social, fueron llamados ya en el XVIII «socialistas» [65]. En la historia del derecho natural el kantiano Hufeland llama a Pufendorf y a sus seguidores «Sozialisten», porque «basan el derecho natural en la sociedad» [66]. Esta denominación perdura largo tiempo y aún es empleada por Stahl en la historia de la filosofía del derecho antes mencionada, cuando ya el término «socialista» había asumido un significado bien distinto [67].

Pero también esta división ha de considerarse críticamente hoy, al margen de las preocupaciones de ortodoxia religiosa que hicieron mirar como a réprobos a los escritores no «socialistas», a

---

[65]F. VENTURI, «Socialisti e socialismo nell'Italia del Settecento», en *Rivista storica italiana*, 1963, pp. 129-140.

[66]G. HUFELAND, *Lehrsätze des Naturrechts*, que cito por la 2ª edic., Jena, C. H. Cuno's Erben, 1795 (1ª ed., 1790). La denominación «socialistas» aplicada a Pufendorf y a sus seguidores se encuentra en el § 59 al comienzo de una breve historia del derecho natural, donde se propone una periodización, discutida incluso por nuestro Rosmini, en *Vorzeit* (época de los precursores). *unbestimmte Zeit* (época de la formación) —que incluye a los tres grandes: Grocio, Pufendorf y Thomasius— y *bestimmte Zeit* (época de la escuela constituida), de Thomasius en adelante. De Thomasius dice: «Amigo primeramente de los socialistas, se convierte después en su primer adversario importante», §60.

[67]F.J. STAHL, *Die Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht*, aparecida en dos volúmenes, respectivamente de 1830 y 1837, que cito por la trad. it., *Storia della filosofia del diritto*, Torino, Società editrice italiana, 1855. En la p. 170 se habla de Thomasius como «socialista».

aquellos que habían hecho remontarse el origen de la humanidad a un estado de «salvajismo» (pensemos en las acusaciones lanzadas contra Vico por su teoría del estado ferino). Si por «socialistas» se entiende aquellos que continuaron transmitiendo la concepción aristotélica del hombre como animal social por naturaleza, o movido, como había afirmado Grocio, por el «appetitus societatis», a ninguno de los autores que han contribuído a formar y desarrollar el modelo iusnaturalista les cuadra esta denominación. Ni siquiera a Pufendorf. La necesidad que tiene el hombre de vivir junto a los demás no deriva en Pufendorf, como sucede en Grocio, de una tendencia natural hacia la sociedad, sino, como ya se ha visto, de dos condiciones objetivas, el amor a uno mismo y la debilidad, que hacen que al hombre le parezca deseable la vida en sociedad. Explicada en estos términos, la vida en sociedad aparece más como el producto de un cálculo racional, de un interés, que de un instinto o de un «appetitus»; también en este punto hay que considerar de nuevo a Pufendorf como seguidor más de Hobbes que de Grocio. Por lo demás, todos los autores examinados hasta el momento ven en el estado de naturaleza aquél cuyo protagonista es el individuo particular, con sus derechos y sus deberes, con sus instintos y sus intereses, directamente en relación con la naturaleza de la que obtiene los medios para su propia supervivencia, y sólo indirectamente, esporádicamente, con los demás hombres. El dato originario —y no cabe imaginar otro más acorde con una concepción individualista de la sociedad— no es el *appetitus societatis*, sino el instinto de conservación, el spinoziano *conatus sese conservandi*. El instinto de conservación mueve tanto al hombre de Hobbes y de Spinoza como al de Pufendorf y Locke. La vida del hombre natural de Rousseau se desarrolla en un feliz aislamiento de los demás, movido exclusivamente por el amor de sí mismo, que, como se lee en el *Emilio*, es «siempre bueno» y constituye el medio a través del cual satisface el hombre la necesidad fundamental de su propia conservación. Hecho individual es también el «ius in omnia» del que parten tanto Hobbes como Spinoza. Y fruto del esfuerzo inteligente o capcioso del individuo es la institución fundamental del estado de naturaleza según Locke y de la sociedad civil —que sustituye al estado de naturaleza como momento antitético del estado— según Rousseau: la propiedad. Kant hace coincidir el derecho natural (contrapuesto al derecho civil) con el derecho privado (contrapuesto al público) [68]. El derecho natural-privado es esencialmente, si

[68] En la *Metaphysik der Sitten* se encuentra el siguiente pasaje acerca de este punto fundamental: «La división del derecho natural no reside... en la distinción

no exclusivamente, el derecho que regula las relaciones entre los individuos : no exclusivamente, porque regula también esa forma primitiva y natural de sociedad que es la familia, así como las asociaciones privadas.

El principio individualista en el que se inspiran las teorías de los iusnaturalistas no excluye la existencia de un derecho natural social, esto es, un derecho de las sociedades naturales como la familia, y de ahí que existan sociedades distintas de la sociedad civil o política. Lo que queda excluído es la concepción de la sociedad política como una prolongación de la sociedad natural: la sociedad política es una creación de los individuos, es el producto de la conjunción de voluntades individuales. La familia forma parte del estado de naturaleza, pero no lo sustituye. La sociedad política sustituye al estado de naturaleza, no lo continúa, ni lo prolonga, ni lo perfecciona. Los dos polos de la construcción son en definitiva el individuo, cuyo reino es el estado de naturaleza, y el Estado, que no es una sociedad natural. Las sociedades naturales, es decir, no políticas, existen y nadie puede borrarlas de la historia: pero en la oposición fundamental entre individuo y Estado desempeñan un papel secundario, a diferencia de lo que sucede en el modelo tradicional, donde su papel es protagonista. Es cierto que Hobbes admite que en una sociedad primitiva la familia, la «pequeña familia», hace las veces de Estado [69] y que de hecho en la evolución de la sociedad desde el pequeño grupo familiar hasta el gran Estado, aparecen Estados, como las monarquías patrimoniales, cuyo aspecto es el de familias en grande [70]; es igualmente cierto que Locke admite que «los padres de las familias, mediante una imperceptible transformación, se convir-

---

de derecho *natural* y derecho *social*, sino en la de derecho natural y derecho civil, de los que el primero es llamado *derecho privado* y el segundo *derecho público*. Y en efecto, al *estado de naturaleza* no se contrapone el estado social, sino el estado civil, puesto que perfectamente puede haber sociedad en el estado de naturaleza, pero no una *sociedad civil*, que garantiza lo mío y lo tuyo mediante leyes públicas», ed. cit., p. 422. A partir de este pasaje —en el que Kant precisa que la contraposición fundamental se da no entre derecho individual y derecho social, sino entre derecho natural (comprendido el derecho de las sociedades naturales, como la familia y las asociaciones voluntarias) y derecho civil (o derecho de la sociedad civil, a no confundir con las sociedades naturales)— queda claro por qué el derecho natural coincide con el derecho privado y el derecho positivo nace con el derecho público.

[69] HOBBES, *Leviathan*, cap. XVII, ed. cit. p. 164.

[70] HOBBES, *De cive*, IX, 10, ed. cit., p. 206; *Leviathan*, cap. XX, ed. cit., p. 199.

tieron también en sus monarcas políticos» [71] y que en el origen de los tiempos los primeros gobiernos fueron monárquicos, en la medida en que se reconocía al mismo padre como rey [72]. Pero también está claro que en la argumentación de Hobbes y de Locke hay que distinguir la descripción de lo que de hecho ha sucedido en determinadas circunstancias y la propuesta de una nueva forma de legitimación política. Desde este punto de vista, es decir, desde el punto de vista del fundamento de un nuevo principio de legitimidad, ni la sociedad doméstica ni la sociedad señorial ofrecen un modelo válido para la sociedad política.

6. *El contrato social.*

El único principio de legitimación de las sociedades políticas es el consentimiento. El tema fue planteado con la máxima precisión por Locke. La mejor clave de lectura de la segunda parte de los ya citados *Two Treatises of Government* (*Dos tratados sobre el gobierno*), cuyo subtítulo, por el que es conocido, es el de *An Essay concerning the true Original, Extent and End of Civil Government* (*Ensayo sobre el auténtico origen, extensión y finalidad del gobierno civil*), es la que permite interpretarlo como un largo y compacto razonamiento dispuesto para refutar a todos los que han confundido la sociedad política con la sociedad doméstica o con la sociedad señorial y para demostrar que la característica diferencial de las tres formas de sociedad es el distinto fundamento de su autoridad y, por tanto, de la obligación de obediencia, o en otras palabras, su diferente principio de legitimidad. Locke da a entender su intención desde las primeras páginas, cuando escribe que «el poder de un magistrado sobre un súbdito puede distinguirse del de un padre sobre sus hijos, del de un señor sobre sus criados, del de un marido sobre su mujer y del de un amo sobre su esclavo», de manera que es preciso mostrar «la diferencia que existe entre el gobernante de una sociedad política, el padre de una familia y el capitán de una galera» [73]. Como bien saben los juristas, los tipos clásicos de fundamento de las obligaciones son tres: *ex generatione, ex delicto, ex contractu*. El deber del hijo de obedecer al padre y a la madre deriva del hecho de haber sido procreado por ellos, es decir, de la

---

[71] LOCKE, *Two Treatises of Government*, Segundo tratado, § 76; ed. cit., p. 297.

[72] *op. cit.*, § 107; ed. cit., pp. 324-325.

[73] *op. cit.*, § 2; ed. cit., p. 238.

naturaleza; el deber del esclavo de obedecer a su amo deriva de la comisión de un delito, ésto es, constituye el castigo por una culpa grave (como es la de haber librado una guerra injusta y haberla perdido); el deber del súbdito de obedecer al soberano nace del contrato. Lo que equivale a decir que el gobernante, a diferencia del padre y del señor, necesita que su autoridad haya sido consentida para que se considere legítima. En línea de principio, un soberano que gobierna como un padre según el modelo del estado paternalista, o peor aún, como un amo, según el modelo del estado despótico, no es un soberano legítimo y sus súbditos no están obligados a obedecerle.

Aunque la teoría del contrato social era antigua y había sido ampliamente utilizada por los legistas del medioevo, sólo con los iusnaturalistas llega a ser punto de paso obligado para la teoría política, hasta el extremo de que todos los críticos del derecho natural, de Hume a Bentham, de Hegel a Haller, de Saint-Simon a Comte, compartirán el rechazo de este extraño e inútil expediente (que dos autores totalmente diferentes, como Bentham y Haller, independientemente uno del otro, coinciden en llamar «quimera»). Entre los autores antiguos habían aludido a un fundamento contractual del estado, realmente acaecido o meramente posible, tanto Platón [74] como Cicerón, que puso en boca de Philus, portavoz de las ideas de corte escéptico acerca de la justicia, esta afirmación que hoy calificaríamos como de sabor hobbesiano: «Sed cum alius alium timet, et homo hominem et ordo ordinem, tum quie nemo sibi confidit, quasi pactio fit inter populum et potentes, ex quo existit id quod Scipio laudabat, coniunctum civitatis genus» [75]. El acuerdo al que se refieren tanto Platón como Cicerón es aquel tipo de pacto al que los autores medievales y más tarde los modernos llamarían «pactum subiectionis» (sobre el que volveré más adelante). Pero en la tradición sofista, que había dado

---

[74] «Por tanto sucedió lo siguiente: los reyes y los pueblos de los tres reinos [Esparta, Argos y Micenas] , conforme a las leyes establecidas en común para regular las relaciones entre gobernantes y gobernados, se juraron recíprocamente, los unos, que no harían más oneroso su poder con el andar del tiempo y el engrandecimiento de su familia, los otros, que nunca derribarían el poder real ni permitirían derribarlo a otros que lo intentaran, en tanto en cuanto los reyes observaran estas condiciones» (PLATON, *Le leggi*, 684 a, trad. it. de A. Cassara, Bari, Laterza, 1921, vol. I, p. 79 [hay trad. cast., *Las leyes*, ed. bilingüe, trad. notas y est. prel. de José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galiano, 2 vol., Madrid, IEP, 1960].

[75] CICERON, *De republica*, III, 13 [Hay trad. cast. de Rafael Pérez Delgado, Madrid, Aguilar, 1980].

un particular y polémico relieve al carácter convencional de las leyes y de los gobiernos, y por tanto de lo justo y de lo injusto, y después en la tradición epicúrea, el acuerdo del que nace la vida social hacía pensar más bien en el que luego sería llamado «pactum societatis», como sucede con este célebre pasaje de Epicuro: «La justicia no es algo que exista por sí mismo, sino que existe sólo en las relaciones recíprocas y siempre dependiendo del lugar en que se concluye un acuerdo de no causar daños ni recibirlos» [76]. Esta diferente interpretación del acuerdo originario sirve para demostrar lo poco elaborado que estaba el llamado contractualismo antiguo en comparación con el moderno. Más importante fue para el contractualismo medieval el famoso texto de Ulpiano acerca de la *lex de imperio* (es decir, la ley de la que el emperador derivaba su autoridad para legislar), a tenor del cual lo que el príncipe decide tiene fuerza de ley, ya que el «populus» le ha conferido ese poder del que en origen es el único titular [77]. Si la declaración contenida en ese pasaje puede ser interpretada como una muestra histórica del origen contractual de la autoridad, el pacto al que se hace referencia en él es una vez más el pacto de sumisión, cuya condición necesaria y objetiva es la existencia del «populus» como «universitas» ya constituida, y ello con independencia del modo en que se haya constituido. Partiendo del reconocimiento previo de una relación entre «populus» y «princeps», se hacían después dos interpretaciones contrapuestas del contenido de dicha relación, según que el otorgamiento de la autoridad al príncipe se entendiera como enajenación total, y por tanto no sólo del ejercicio, sino también de la titularidad del poder (o *translatio imperii*) , o bien como concesión limitada en el tiempo o en el objeto, de manera que en cada ocasión el príncipe recibía el ejercicio, pero no la titularidad del poder (o *concessio imperii*).

También en el tema del contrato social hay algunas variaciones entre los distintos autores, siendo las dos más importantes las que se refieren al modo de realización (sub *a*) y al contenido (sub *b*).

Menos importante que en el caso del estado de naturaleza resulta la cuestión relativa al caracter histórico o no del acto. Sólamente Locke intenta probar que nada impide que el contrato

---

[76]EPICURO, *Ratae sententiae*, XXXIII, que cito por EPICURO , *Opere*, trad. it. de G. Arrighetti, Torino, Einaudi, 1960, p. 132.

[77]«Quod principi placuit legis habet vigorem utpote cum populus ei et in eum suum imperium et potestatem conferaest» (D. I, 4, 1).

originario pueda ser considerado como un hecho histórico [78]. Pero Locke tenía un adversario que rebatir, Filmer, que había defendido la legitimidad de la monarquía absoluta recurriendo a la historia (si bien a una historia sagrada que nada tiene que ver con la historia profana). Por lo demás, también para Locke el contrato funciona principalmente como instrumento necesario para permitir que se afirme un cierto principio de legitimación (la legitimación basada en el consentimiento) en detrimento de otros principios. Si la única forma de legitimación del poder político es el consentimiento de aquéllos sobre los que se ejerce dicho poder, en el origen de la sociedad civil tiene que haber un pacto, si no expreso al menos tácito, entre aquellos que le han dado vida. Más que como un hecho histórico el contrato se concibe como una verdad de la razón, en la medida en que resulta un eslabón necesario de la cadena de razonamientos que comienza con la hipótesis de individuos aislados libres e iguales. Si individuos originariamente libres e iguales se han sometido a un poder común, sólo ha podido ser a través de un acuerdo recíproco. En ese sentido el contrato es, además de un fundamento de legitimación, un principio de explicación. La diferencia entre el contrato como hecho histórico y el contrato como fundamento de legitimación está clara en Rousseau, para quien el pacto entre ricos y pobres que históricamente ha dado origen al Estado, tal y como es descrito en la segunda parte del *Discurso sobre la desigualdad*, es un pacto logrado mediante el engaño (y en rigor, por tanto, ilícito) [79], mientras que el «contrato social», mediante el cual el hombre corrompido por la sociedad civil debería reencontrar la felicidad,

---

[78]LOCKE, *Two Treatises of Government*, Segundo tratado, § 100 y ss.; ed. cit., p. 318 y ss. Para sostener la realidad histórica del contrato originario Locke utiliza dos argumentos: a) generalmente no se tiene noticia de estos contratos originarios porque los pueblos no han conservado testimonio de sus orígenes: b) el origen contractual es cierto para algunos estados, como Roma y Venecia, de cuyo origen sí tenemos noticia.

[79]Se trata del célebre pasaje en el que Rousseau explica el origen del estado, o mejor, de la relación de sujeción política, en el largo período histórico que media entre el final del estado de naturaleza y el comienzo de la nueva comunidad fundada en el contrato social, imaginando que los ricos han conseguido convencer a los pobres para que se sometan a su poder mostrando los peligros de la desunión; ed. cit., p. 334. Este es el punto en el que Rousseau escribe: «Creyendo asegurarse la libertad, todos corrieron al encuentro de sus cadenas». Tal afirmación constituye el punto de partida del *Contrato social*, que comienza con la no menos célebre frase: «El hombre ha nacido libre y en todas partes está encadenado». [Trad. cast. de *El Contrato social* en J.J. ROUSSEAU, *Escritos de combate*, cit. en nota 64 de este capítulo, pp. 393-526] .

si no la pureza originaria, es una mera idea regulativa de la razón. Como idea regulativa de la razón, finalmente, es declaradamente acogido por Kant el contrato originario, no preocupándole en absoluto si el Estado se ha fundado o no sobre un acuerdo entre los súbditos. Es más, considera que el origen del poder supremo es «inescrutable» para el pueblo que está sometido a él, y no puede por tanto ser objeto de indagación o controversia si no es con grave peligro para la salvación del Estado [80]. Lo que cuenta es que el soberano gobierne el Estado *como si* su poder se fundara en un contrato originario y tuviera que rendir cuentas a su súbditos del modo en que lo ejerce. En el ensayo *Ueber den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (*Acerca del dicho común: Esto puede ser justo en teoría, pero no sirve para la práctica*), 1793, Kant, tras haber reconocido la existencia de un contrato originario «que es el único sobre el que puede fundarse entre los hombres una constitución civil universalmente jurídica y puede constituirse una comunidad», niega que sea necesario presuponerlo como un hecho histórico, porque —precisa— ni siquiera sería posible como tal, y sostiene por el contrario que tiene su realidad como «mera idea de la razón», en el sentido de que la idea del contrato originario obliga «a todo legislador a legislar como si sus leyes debieran derivar de la voluntad común de todo un pueblo y a considerar a cada ciudadano, en la medida en que quiere ser ciudadano, como si hubiese dado su consentimiento a una voluntad semejante» [81]. En este sentido el contrato originario desarrolla su función real, que es la de constituir un principio de legitimación del poder, que, como cualquier principio de legitimacíon (pensemos en el principio del origen divino del poder), no necesita para ser válido derivar de un hecho realmente acaecido.

[80]«El origen del poder superior es para el pueblo que se halla bajo el mismo, desde el punto de vista práctico, *inescrutable*, es decir, el súbdito no debe especular sutilmente acerca de este origen, como si se tratara de un derecho discutible respecto a la obediencia a él debida («ius controversum») (*Metaphysik der Sitten. Rechtslehre*, § 49 A; edic. cit., p. 505). Desde el momento que el origen del sumo poder es inescrutable, el hecho de buscar los orígenes de un eventual contrato originario por parte del súbdito, que no tiene derecho a ello, no sólo es perfectamente inútil, sino que también es delictivo si es que se hace con la intención de "cambiar a continuación mediante la fuerza la constitución actualmente existente"», § 52, ed. cit., p. 530.

[81]KANT, *Scritti politici*, cit., p. 262 [hay trad. cast. de Emilio Estiu en la recopilación E. KANT, *Filosofía de la historia*, Buenos Aires, Ed. Nova, 2ª ed. 1964, pp. 137-189] .

a) Según una opinión común de los escritores de derecho público, para dar origen a un estado hacen falta dos acuerdos sucesivos: el *pactum societatis*, en base al cual un cierto número de individuos deciden de común acuerdo vivir en sociedad, y el *pactum subiectionis*, en base al cual los individuos así reunidos se someten a un poder común. El primer pacto transforma una «multitud» en un «populus»; el segundo un «populus» en una «civitas».

Pufendorf y los tratadistas de la escuela siguen la opinión común (acogida aún a fines del siglo XVIII por Anselm Feuerbach en su obrita juvenil *Anti-Hobbes*, que es de 1798) [82]. Dice Pufendorf que cuando una multitud de individuos quiere proceder a la constitución de un Estado, antes que nada deben concluir entre ellos un pacto «con el que manifiestan su voluntad de unirse en asociación perpetua» y en un segundo momento, tras haber discutido cuál habrá de ser la forma de gobierno, si monárquica, aristocrática o democrática, deben llegar a «un nuevo pacto para designar a la persona o personas a las que deba confiarse el gobierno de la asociación» [83].

Una de las innovaciones de Hobbes fue la de eliminar uno de esos dos pactos: el *pactum unionis* ideado por Hobbes, en base al cual cada uno de los individuos que componen una multitud cede a un tercero (ya se trate de una persona o de una asamblea) el derecho de autogobernarse que tiene en el estado de naturaleza con tal que los demás hagan otro tanto, es al mismo tiempo un pacto de sociedad y un pacto de sumisión; un pacto de sociedad, porque quienes contratan son individuos particulares entre sí, y no el *populus* de un lado y el futuro *princeps* de otro; y un pacto de sumisión, porque aquello sobre lo que se ponen de acuerdo los individuos es la instauración de un poder común al que deciden someterse. Ya en Hobbes aparece la diferencia, que se revelará grávida de consecuencias, entre el pacto originario de la forma democrática de gobierno y el de las otras dos formas (aristocráticas y monárquicas). En un pasaje del *De cive* afirma: «Un Estado democrático no se constituye en virtud de pactos celebrados entre

---

[82]P.J.A. FEUERBACH, *Anti-Hobbes oder Ueber die Grenzen der höschsten Gewalt und das Zwangsrecht der Bürger gegen den Oberherrn,* Erfurt, Henning, 1798; trad. it. a cargo de M. A. Cattaneo, Milano, Giuffré, 1972, donde los pasajes relativos a los dos pactos se encuentran en las pp. 26 y 29. Para un comentario ulterior cfr. M. A. CATTANEO, *Anselm Feuerbach filosofo e giurista*, Milano, Comunità, 1970.

[83]PUFENDORF, *De iure naturae et gentium*, L. VII, cap. 2, §§7 y 8; trad. it. cit., pp. 164-165.

individuos particulares, por un lado, y el pueblo, del otro, sino en virtud de pactos recíprocos de cada uno con todos los demás» [84]. Se confirma esta idea cuando se dice del Estado aristocrático que «tiene su origen en la democracia» [85] y del monárquico, que «deriva de la autoridad del pueblo, en cuanto éste trasfiere su propio derecho, es decir, el poder soberano, a un individuo» [86]. Estos textos dan claramente a entender que mientras para las formas aristocrática y monárquica hacen falta los dos pactos (además del de sociedad, el de sumisión), o bien un pacto complejo, constituído por un contrato social al que sigue una donación (así interpreta Hobbes el pacto de unión en el *De cive*), para la forma democrática, por el contrario, basta con un solo pacto, el pacto de sociedad, ya que no es preciso un segundo pacto de sumisión una vez constituído el pueblo mediante el contrato social, porque se trataría de un pacto entre el pueblo y el pueblo, algo, por consiguiente, perfectamente inútil. Esta diferencia y la dificultad que de ella deriva fueron claramente advertidas por Pufendorf, que había observado que en lo referente a la forma democrática de gobierno «no está muy clara la estructura del segundo pacto, puesto que se trata de las mismas personas que desde los distintos puntos de vista mandan y obedecen». Pero la resolvía haciendo notar que «aunque en los Estados democráticos quizá no parezca tan necesario como en los demás tipos de Estado ese segundo pacto en virtud del cual el soberano y los súbditos intercambian expresamente una promesa acerca de los deberes que respectivamente han de cumplir, debe imaginarse sin embargo que ha tenido lugar, al menos tácitamente» [87].

La reducción de los dos pactos a uno solo, aunque de manera menos explícita, está ya consumada en Spinoza: de manera menos explícita, porque, a diferencia de Hobbes y, como veremos en breve, de Rousseau, Spinoza no enuncia la fórmula del pacto; y en el *Tratado Político*, su última obra, que quedó inacabada, alude sólo de pasada al tema del contrato social (aunque no lo excluye, como les ha parecido a algunos, sino que al menos en una ocasión

[84] HOBBES, *De cive*, VII, 7; ed. cit., p. 182.

[85] *op. cit.*, VII, 8; ed. cit., 182. Textualmente: «*Aristocratia* sive *curia optimatum* cum summo imperio, originem habet a *Democratia*, quae jus suum in illam trasfert» [N. del T.: «La *aristocracia*, o sea, la *asamblea de notables* que posee el poder soberano, se origina en una *democracia* que le transfiere su derecho»].

[86] *op. cit.*, VII, 11; ed. cit., p. 184.

[87] PUFENDORF, *De iure naturae et gentium*, L. VII, cap. 2, 8; trad, it. cit., pp. 165-166.

hace referencia a él en el § 13 del libro II, cuando dice que «si dos *se ponen de acuerdo* y unen sus fuerzas, aumentan su potencia»). Pero la forma de gobierno que contempla es ya exclusivamente la democrática. En el célebre cap. XVI del *Tratado teológico-político*, donde expone por primera vez su teoría política, se limita a decir que cuando los hombres se dieron cuenta de que no podían seguir viviendo en el estado de naturaleza «debieron firmemente establecer y *convenir* entre ellos que todas las cosas se regularan según el dictamen de la razón» [88]. En el estado de naturaleza cada hombre (como cualquier otra criatura) tiene tanto derecho como poder, o lo que es lo mismo, cada cual tiene el derecho de hacer lo que está en su poder. Si Hobbes había dicho que en el estado de naturaleza cada hombre tiene un derecho sobre todas las cosas («ius in omnia»), Spinoza precisa correctamente que en el estado de naturaleza el hombre tiene un derecho sobre todo aquello que está en su poder («ius in omnia quae potest»). (Por consiguiente sólo de Dios puede decirse que tiene un derecho sobre todas las cosas, por cuanto, al ser omnipotente, el derecho sobre todo aquello que está en su poder coincide con el derecho sobre todas las cosas). Las consecuencias que se derivan de esta condición natural del hombre no difieren de las previstas por Hobbes. Para salir de ese estado, la razón sugiere a cada hombre ponerse de acuerdo con todos los demás, de manera que «cada uno transfiera todo el poder que tiene a la sociedad, que reunirá por tanto ella sola el sumo derecho natural sobre todas las cosas, esto es, el poder supremo al que todos deben someterse, ya sea libremente, ya por miedo al castigo» [89].

En consecuencia, tanto para Spinoza como para Hobbes, si bien con una motivación distinta, que después examinaré más a fondo, el pacto social consiste en un acuerdo para la constitución de un poder común. Lo que si acaso distingue a Spinoza de Hobbes es que, mientras para Hobbes el pacto de unión puede configurarse como un contrato en favor de tercero (como diría un jurista), para Spinoza, que en este sentido anticipa claramente a Rousseau y al típico concepto rousseauniano de la libertad política como autonomía, el mismo pacto de unión prevé la transmisión del poder natural de cada uno a la colectividad de la que todos forman parte. De donde deduce que esa sociedad «que se define como la unión de todos los hombres que tienen *colegiadamente* pleno derecho a todo aquello que está en su poder» puede ser

---

[88]SPINOZA, *Tractatus theologico-politicus*; ed. cit., p. 380.
[89]*op. cit.*, p. 382.

llamada con propiedad «democracia» [90]. Al hablar un poco más adelante de la naturaleza del gobierno democrático, que le parece «el más natural y conforme a la libertad que la naturaleza concede a cada uno» (no puede olvidarse, por el contrario, que para Hobbes la mejor forma de gobierno es la monárquica), lo define como aquel en el que «nadie transfiere a otros su derecho natural de una manera tan definitiva que después ya no haya de ser consultado; sino que lo delega a la parte mayor de la sociedad en su conjunto, de la que él es miembro» [91], concluyendo con una frase que expresa el núcleo del pensamiento igualitario, como será más tarde el de Rousseau: «Por este motivo todos siguen siendo iguales, como lo eran antes en el estado de naturaleza» [92]. Rousseau ideará la fórmula en base a la cual «cada uno, uniéndose a todos, no obedezca más que a sí mismo y quede tan libre como antes» [93].

En el fondo Rousseau no hace sino llevar hasta sus últimas consecuencias la teoría ya esbozada por Hobbes, que Pufendorf puso de manifiesto y Spinoza formuló, según la cual al constituir el gobierno, cuando este gobierno es el democrático, es decir, el gobierno del pueblo sobre el pueblo, es suficiente un único contrato, el contrato social. La constitución del cuerpo político, en la que ve Rousseau la transformación de los muchos yo en el único «yo común», se produce instantáneamente, ya que la asociación de cada uno con todos los demás y la sumisión de cada cual a todos constituyen un único y mismo acto. El poder soberano encarnado en la voluntad general es el resultado de la forma peculiar en que se produce la asociación, que es a la vez unión de todos y sumisión de todos al conjunto. Rousseau niega explícitamente, al contrario que Pufendorf y que su inmediato predecesor, el ginebrino Burlamaqui, a quien tiene muy presente, que para constituir el gobierno haga falta otro pacto. En el cap. XVI de la parte III del *Contrato social*, que significativamente lleva por título *Que la institución del gobierno no es un contrato*, explica que la institución del gobierno, o lo que es lo mismo, del poder ejecutivo, no se lleva a cabo mediante un contrato al menos por tres razones: a) porque la autoridad suprema, no sólo no puede ser enajenada, sino que ni siquiera puede ser modificada mediante la creación, de cualquier modo que fuere, de un poder superior; b) porque un contrato del

---

[90] *op. cit.*, p. 382.
[91] *op. cit.*, p. 384.
[92] *op. cit.*, L. I, cap. 8; ed. cit., p. 735.
[93] ROUSSEAU, *El contrato social*, L. I, cap. 6; ed. cit., p. 730.

pueblo con tal o cual persona sería un acto particular y la voluntad general no puede expresarse más que en actos generales, es decir, en leyes; c) porque los contratantes estarían entre sí en estado de naturaleza, lo que repugna al estado civil una vez constituído. De ahí la conclusión inevitable: «No hay más que un contrato en el Estado, que es el de asociación; y él solo excluye cualquier otro» [94]. Mediante el contrato social la soberanía nace ya perfecta por sí misma con la voluntad general. Puesto que es prerrogativa de la voluntad general el hacer las leyes, ésta establece con un acto de soberanía, con una ley, que es un acto unilateral, quien deberá gobernar, es decir, quien tendrá título para ejercer el poder ejecutivo. Cualquiera puede ver la afinidad entre el pensamiento de Rousseau y el de Spinoza: pero a nadie debe pasar inadvertido que mientras Spinoza habla hobbesianamente de «poder común», Rousseau habla de «yo común». Spinoza pone el acento en el resultado del pacto, en su aspecto objetivo; Rousseau, en el nuevo sujeto que de él se deriva, en su aspecto subjetivo.

b) El objeto del contrato o de los contratos es transferir al Estado todos o algunos de los derechos que tiene el hombre en el estado de naturaleza, por lo que el hombre natural se convierte en hombre civil o ciudadano. Las diferentes teorías contractualistas se distinguen en base a la cantidad y cualidad de los derechos naturales a los que el hombre renuncia para transferirlos al Estado, es decir, según que la renuncia y la consiguiente enajenación sean más o menos totales. De todos los iusnaturalistas el que ha concebido la enajenación más totalizante ha sido Rousseau (de ahí la acusación de «democracia totalitaria» que se ha lanzado contra él), precisamente Rousseau, que comienza el *Contrato Social* polemizando con autores como Grocio que consideraron legítimo el acto en virtud del cual un pueblo enajena su propia libertad. Pero el núcleo del pensamiento de Rousseau es la distinción entre la enajenación a otros y la enajenación a sí mismos. El hombre es libre sólo cuando obedece a la ley que él mismo se ha dado. En el estado de naturaleza el hombre no es libre (aunque es feliz), porque no obedece a la ley, sino a sus propios instintos; en la sociedad civil, fundada sobre la desigualdad entre ricos y pobres, entre opresores y oprimidos, el hombre no es libre porque si bien es cierto que obedece a leyes, esas leyes no han sido creadas por él, sino por otros que están por encima de él. El único modo de hacer libre al hombre es que obre según las leyes y que dichas leyes

---

[94] ROUSSEAU, *El contrato social*, L. III, cap. 16; ed. cit., p. 805.

hayan sido creadas por él mismo. La transmisión total de los derechos naturales al cuerpo político constituido por la totalidad de lo que contratan debe servir para este fin, es decir, para dar a todos los miembros de dicho cuerpo leyes en las que el hombre natural convertido en ciudadano reconozca la propia ley que él se habría dado en el estado de naturaleza si en ese estado hubiera podido ejercitar libremente su razón. En el momento en que nace el ciudadano desaparece por completo el hombre natural. No entiende a Rousseau quien no alcanza a comprender que, a diferencia de todos los demás iusnaturalistas, para quienes el fin del Estado es proteger al individuo, para Rousseau el cuerpo político que nace del contrato social tiene la misión de transformarlo. El ciudadano de Locke es pura y simplemente el hombre natural protegido; el ciudadano de Rousseau es otro hombre. «El paso del estado de naturaleza al estado civil —afirma— produce en el hombre una transformación importantísima, sustituyendo en su conducta el instinto por la justicia, y confiriendo a sus acciones la moralidad de la que antes carecían» [95].

Aunque se le considere tradicionalmente como teórico del absolutismo, Hobbes no sostiene la tesis de la renuncia total. Para entrar en la sociedad civil el hombre, según Hobbes, renuncia a todo aquello que hace indeseable el estado de naturaleza; más concretamente, a la igualdad de hecho que hace insegura la existencia incluso de los más fuertes; al derecho a la libertad natural, es decir, al derecho a actuar guiado no por la razón sino por las pasiones; al derecho a tomarse la justicia por su mano, esto es, al uso de la fuerza individual; al derecho sobre todas las cosas, o sea, a la posesión efectiva de todos los bienes que su fuerza le permita apropiarse. El fin en vista del cual el hombre considera útil renunciar a todos estos bienes es la salvaguardia del más precioso bien, la vida, que en el estado de naturaleza resulta insegura por la falta de un poder común. Se entiende que el único derecho al que el hombre no renuncia cuando se constituye el estado civil es el derecho a la vida. En el momento en que el Estado no está en condiciones de asegurar la vida de sus ciudadanos por incompetencia, o es él mismo quien las amenaza por exceso de crueldad, el pacto queda violado y el individuo recobra su libertad de defenderse como le parezca oportuno.

Cuando Spinoza, tras haber explicado las razones por las que los individuos han considerado transferir sus derechos sobre todas las cosas al Estado, afirma que la «suma potestad» que de ahí

---

[95] *op. cit.*, cap. 8; ed, cit., p. 735.

deriva «no está sujeta a ley alguna, sino que todos deben obedecerla en todo» e incluso que «si no queremos ser enemigos del poder constituído y obrar contra la razón que nos sugiere defenderlo con todas nuestras fuerzas, estamos obligados a ejecutar absolutamente todas las órdenes de la autoridad suprema, aun en el caso de que lo que imponga sea absurdo» [96], parece estar repitiendo el tema típicamente hobbesiano de la obediencia absoluta. Pero a pesar de las semejanzas literales, la lógica que inspira el razonamiento spinoziano es distinta de la hobbesiana: los hombres salen del estado de naturaleza, según Hobbes, por razones de seguridad (la búsqueda de la paz); según Spinoza, por razones de potencia (puesto que el derecho alcanza tanto como la potencia, «cuanto más numerosos son los que se constituyen en unidad, tanto mayor es el derecho que en conjunto adquieren») [97]. El estado de naturaleza es un estado de impotencias recíprocas y por tanto de inseguridad. Pero la potencia no es un fin en sí misma, y cuando se convierte en un fin en sí misma el Estado se torna despótico. El auténtico fin último del Estado no es la potencia sino la libertad. «Finis reipublicae libertas est» [98].

Si para Hobbes el fin del Estado es dar seguridad a los hombres, para Spinoza el fin del Estado es hacerles libres, es decir, disponer las cosas de tal modo que todo hombre pueda desplegar al máximo su propia razón. La primera condición para que se realice el fin del Estado es que al entrar el hombre en él no abdique del derecho de razonar: «Nadie puede transferir a otros su facultad de razonar libremente y de expresar su opinión acerca de cualquier asunto, ni ser compelido a ello» [99]. Por consiguiente, tampoco para Spinoza es total la renuncia a los derechos naturales. Mientras para Hobbes, según el cual el fin del Estado es la paz, el derecho irrenunciable es el derecho a la vida, para Spinoza,que considera a la libertad como fin del Estado, el derecho irrenunciable es el derecho a pensar por sí mismo.

Limitadísima es la transferencia de los derechos naturales tal cual la concibe Locke. Lo que le falta al estado de naturaleza para ser un estado perfecto es sobre todo la presencia de un juez imparcial, de una persona que pueda determinar a quién asiste la razón y a quién no sin ser parte en el asunto. Al entrar en el estado civil los individuos renuncian sustancialmente a un único derecho,

---

[96] SPINOZA, *Tractatus theologico-politicus*; ed. cit., pp. 382-383.
[97] SPINOZA, *Tractatus politicus*, cap. II, § 15; ed. cit, p. 173.
[98] SPINOZA, *Tractatus theologico-politicus*; ed. cit., p. 482.
[99] *op. cit.*, p. 480.

el de tomarse la justicia por su mano, y conservan todos los demás, en primer lugar el derecho de propiedad que nace ya perfecto en el estado de naturaleza, puesto que no depende del reconocimiento de los demás sino solamente de un acto personal y natural, como es el trabajo. Es más, el fin que lleva a los individuos a constituir el estado civil es principalmente la tutela de la propiedad (que entre otras cosas es garantía de otro bien supremo, la libertad personal). Si la finalidad es esta, se sigue de ello que derechos irrenunciables son no sólo el derecho a la vida, como para Hobbes, ni sólo el derecho a la libertad de opinión, como para Spinoza, sino también y antes que nada el derecho de propiedad: «Entiendo por poder político —dice justo al comienzo del *Segundo Tratado*— el derecho de hacer leyes sancionadas con la pena de muerte y, consiguientemente, también con cualquier otra pena menos grave, para la regulación y conservación de la propiedad» [100]. En síntesis, puede decirse, aún a costa de una cierta simplificación, que mientras los individuos de Hobbes y de Spinoza renuncian a todos los derechos excepto a uno, los individuos de Locke renuncian a un solo derecho, es decir, los conservan todos salvo uno [101].

7. *La sociedad civil.*

Las divergencias respecto a las modalidades y al contenido del contrato social, y sobre todo estas últimas, repercuten en las variaciones que se manejan acerca del tema de la sociedad civil,

---

[100] LOCKE, *Two Treatises of Government*, Segundo tratado, §3; edic. cit., p. 238. En mi curso universitario *Locke e il diritto naturale,* Torino, Giappichelli, 1963, pp. 217-218 me he ocupado con mayor detenimiento del significado de «propiedad» en Locke, que designa bien la propiedad en sentido estricto, bien la suma de todos los derechos subjetivos naturales del individuo (como el propio Locke dice expresamente, §123).

[101] Ya que hace poco, a propósito de Rousseau, hemos citado a Burlamaqui, me parece de un cierto interés recordar su conclusión de que «como la libertad civil [es decir, la libertad que el hombre adquiere sólo en la sociedad civil] es mucho más importante que la libertad natural, tenemos el derecho de concluir que el estado civil que procura al hombre una libertad semejante es el más razonable de los estados del hombre y, en consecuencia, el verdadero estado de naturaleza»; *Principes du droit de la nature et des gens*, que cito por la edición de Yverdon, 1768, vol. VI, p. 50. Una conclusión como ésta vuelve del revés la tesis hobbesiana según la cual el estado civil es la antítesis del estado de naturaleza. Aquí, por el contrario, el estado civil acaba siendo el auténtico estado natural. La posición lockeana es intermedia entre las dos: el estado civil no anula al estado natural ni lo disuelve en él.

que pueden agruparse en torno a estos tres problemas: a) si el poder soberano es absoluto o limitado; b) si es divisible o indivisible; c) si es irresistible o no. Las soluciones que se dan a estos tres problemas están estrechamente conectadas entre sí: quien piense en la contraposición clásica entre Hobbes y Locke no tardará en advertir que, mientras para Hobbes el poder es absoluto, indivisible e irresistible, para Locke, por el contrario, es limitado, divisible y resistible.

a) Si se entiende por poder absoluto un poder sin límites, ninguno de los autores de los que me estoy ocupando, a decir verdad, ha sostenido nunca el caracter absoluto del poder. Poder absoluto, en este sentido, es sólo el de Dios. Otra es la cuestión, sin embargo, si por poder absoluto se entiende, como en realidad se debe entender, «legibus solutus». Que el soberano no esté vinculado por las leyes quiere decir que no le vinculan las leyes civiles, las leyes que él mismo tiene el poder de crear. En este sentido tanto Hobbes como Spinoza se declaran explícitamente a favor del poder absoluto. E igualmente Rousseau: «Igual que la naturaleza da a cada hombre un poder absoluto sobre todos sus miembros, el pacto social da al cuerpo político un poder absoluto sobre todos los suyos; y es este mismo poder el que, dirigido por la voluntad general, toma [...] el nombre de soberanía» [102]. También para Kant el poder del soberano es absoluto en esta acepción del término. Cuando afirma que: «el soberano en el Estado no tiene hacia los súbditos más que derechos, y ningún deber (coactivo)» [103], quiere decir que el soberano, haga lo que haga, y sea cual sea la violación legal que se cometa, no puede ser sometido a juicio. Y no puede serlo, precisamente, porque no está jurídicamente obligado a respetar las leyes civiles. Que el poder soberano no esté vinculado por las leyes civiles no quiere decir que carezca de límites: quiere decir que los límites a su poder no son jurídicos (de derecho positivo) sino de hecho, o en todo caso son límites que derivan de ese derecho imperfecto, es decir, incoercible, que es el derecho natural. (Para quien considera que no hay más derecho que el derecho positivo porque atribuye al derecho la nota característica de la coercibilidad, los límites que derivan del derecho natural son también, si se habla con propiedad, límites de hecho, o al menos no se diferencian de los límites de hecho en lo que atañe al poder de resistencia de los súbditos.)

---

[102] ROUSSEAU, *El contrato social*, L. II, cap. IV; ed. cit., p. 744.
[103] KANT, *Metaphysik der Sitten. Rechtslehre*, § 49 A; ed. cit., p. 506.

Nadie ha clarificado mejor que Spinoza los términos de la cuestión: «Si se entiende por ley el derecho civil [...] es decir, si se toman estas palabras en sentido literal, no puede decirse que el Estado esté obligado a observar las leyes o que pueda delinquir. Pues las reglas y los motivos de sumisión y de respeto que el Estado, por su propio interés, debe observar son relativos no al derecho civil, sino al derecho natural [...]; no hay otra razón que obligue al Estado distinta de la que obliga también al hombre en el estado natural a evitar el suicidio: un deber semejante no implica sumisión, sino que denota la libertad de la naturaleza humana» [104]. Algunos de estos límites naturales dependen de la naturaleza misma de los sujetos a los que el Estado gobierna y en tanto que externos el Estado determinan una imposibilidad material: así como nadie puede conseguir que una mesa coma hierba, así tampoco puede el Estado obligar a un hombre a volar. Otros, mucho más importantes, dependen de la naturaleza misma del Estado y determinan una imposibilidad racional (o moral). El Estado, como ente racional, no puede dejar de seguir los dictados de la razón, so pena de decretar su propia perdición. La teoría del Estado de Spinoza no es tanto una teoría del Estado absoluto como del Estado-potencia y un Estado es tanto más potente cuanto más razonable sea su potencia, es decir, cuanto más obedezca a los dictados de la razón, cuanto menos abusen de su poder los gobernantes, porque sólo en la medida en que gobiernen dentro de los límites de la razón podrán contar con el consentimiento de sus súbditos. «Si el Estado no estuviera sometido a alguna de las leyes o reglas gracias a las cuales un Estado es lo que es, no sería una realidad natural, sino una quimera» [105]. Para conservar su autoridad, para continuar manteniendo su propia naturaleza, el Estado no puede realizar ninguna acción que haga que el respeto de los súbditos se desvanezca y suscite la rebelión: «Cuando el soberano mata y despoja a sus súbditos, rapta a las doncellas, etc., la sumisión se transforma en indignación y, en consecuencia, el estado civil se convierte en estado de hostilidad» [106]. La sanción por la transgresión de una ley natural o de la razón es a su vez un hecho natural, la disolución del Estado, de la que surge un nuevo derecho que no es ya el derecho civil, sino el derecho de guerra, el único derecho que tiene vigencia en el estado de naturaleza. Como se ha visto ya a propósito de la irrenunciabilidad del derecho a

---

[104] SPINOZA, *Tractatus politicus*, cap. IV, § 5; ed. cit., p. 206.
[105] *op. cit.*, cap. IV, § 4; ed. cit., p. 204.
[106] *op. cit.*, cap. IV, § 4; ed. cit., p. 205.

razonar y a juzgar, otro límite del Estado deriva del hecho de que éste, a tenor de su propia naturaleza, debe regular las acciones externas y no las internas: una de las razones adoptadas por Spinoza es que la libertad de pensamiento es incoercible, es decir, es de tal naturaleza que por más que haga el Estado no puede impedir a un individuo pensar lo que piensa (sólo le puede impedir decirlo) y en cualquier caso ninguna de las sanciones de las que dispone puede convencer a un filósofo para que deje de creer aquello en lo que cree (lo único que puede conseguir es hacer de él un hipócrita o un mártir). «Escapan al derecho civil —dice Spinoza— todas aquellas acciones a las que no se pueda ser inducido mediante la esperanza de premios o el temor a las amenazas» [107].

Además de estos límites, que pueden considerarse necesarios en cuanto derivados de la naturaleza misma del Estado o de razones objetivas, no hay autor que no reconozca otros límites provenientes de consideraciones de conveniencia u oportunidad. De ellos, los más importantes son los que se refieren a la esfera de los intereses privados. Así sucede en Hobbes: «Las leyes no han sido creadas para reprimir la iniciativa individual, sino para reglamentarla, del mismo modo que la naturaleza ha dispuesto las márgenes de los ríos no para detener su curso, sino para dirigirlo» [108]. Y en Rousseau: «Todos los servicios que un ciudadano puede rendir al Estado, se los debe tan pronto como el soberano los exija; pero el soberano por su parte no puede cargar a los súbditos con ninguna cadena inútil a la comunidad» [109].

b) Aunque habitualmente se enfrenta como representantes de dos teorías opuestas a los partidiarios de la indivisibilidad del poder soberano, como Hobbes y Rousseau, con los de la división de poderes, como Locke, Montesquieu y Kant, si se examina la cuestión con la perspicacia que exige la complejidad de la materia, la contraposición no resulta tan evidente como parece y se ha venido considerando. Lo cierto es que la «división» que condenan los partidiarios de la indivisibilidad no tiene nada que ver con la «división» que sus adversarios apoyan, y a la inversa, la concentración que éstos combaten no se corresponden con la unidad que aquéllos defienden. Cuando Hobbes sostiene que el poder soberano debe ser indivisible y condena la tesis contraria como teoría

---

[107] *op. cit.*, cap. III, § 8; ed. cit., p. 190.
[108] HOBBES, *De cive*, XIII, 15; ed. cit., p. 260.
[109] ROUSSEAU, *El contrato social*, L. II, cap. 4; ed. cit., p. 744.

sediciosa, lo que rechaza es la teoría del gobierno mixto, la teoría que afirma que el gobierno óptimo es aquel en el que el poder soberano está distribuido entre órganos distintos que colaboran entre sí, representando a cada uno de los tres diversos principios de todo gobierno (el monarca, los nobles, el pueblo). Cuando Locke sostiene la teoría de la división de poderes, lo que admite no es en absoluto la teoría del gobierno mixto, sino la teoría según la cual los tres poderes en que el poder soberano se despliega, el poder legislativo, el poder ejecutivo y el poder judicial (aunque en realidad los poderes que sobre todo tiene presentes Locke no son más que dos, el legislativo y el ejecutivo), deben ser ejercidos por órganos diferentes. Desde el punto de vista de la unidad, que es lo que a Hobbes le preocupa, el estado que tiene en mente Locke no es menos unitario que el estado hobbesiano: es cierto, de todos modos, que el poder ejecutivo y el poder legislativo quedan asignados a dos órganos distintos, el rey y el parlamento respectivamente, pero no es menos cierto que el poder supremo es sólo uno, el poder legislativo, y que el poder ejecutivo debe quedar subordinado al primero: «En todo caso el poder legislativo es el poder supremo mientras subsiste el gobierno, porque quien puede imponer leyes a otro, por fuerza ha de ser superior suyo» [110]; y por otra parte «el poder ejecutivo, cuando no esté confíado a una persona que tenga participación en el legislativo, claramente se halla subordinado a este último y es responsable ante él, pudiendo ser cambiado y transferido a voluntad» [111].

Sólo si se tiene en cuenta esta falta de correspondencia entre los dos conceptos de división —y, correlativamente, de indivisibilidad— del poder soberano, de los que uno se refiere a la división de los órganos (rey, cámara de los pares y cámara de los comunes), y el otro a la división de las funciones (legislativa, ejecutiva y judicial), se puede comprender la aparente paradoja del *Contrato social*, en el que Rousseau sostiene simultáneamente la tesis de la indivisibilidad de la soberanía, como Hobbes, y la tesis de la división entre poder legislativo y poder ejecutivo así como la de la subordinación del segundo al primero, como Locke [112]. La indivisibilidad del poder soberano, entendiendo por tal que aquél

[110]LOCKE, *Two Treatises of Government*, Segundo tratado, § 150; ed. cit., p. 362.

[111]*op. cit.*, §152; ed. cit., p. 364.

[112]Por lo que se refiere a la indivisibilidad de la soberanía, *El contrato social*, libro II, cap. 2; ed. cit., p. 740. En cuanto a la separación entre poder legislativo y poder ejecutivo y la subordinación del segundo al primero, L. III, cap. 1; ed. cit., p. 767.

o aquéllos que detentan el poder soberano no pueden dividirlo en partes distintas e independientes, y la división entre poder legislativo y ejecutivo, por considerar deseable que una y otra función sean ejercidas de maneras y por órganos diferentes, no son incompatibles en absoluto. La contradicción se revelará aún menos evidente si se advierte que de los dos males extremos que todo filósofo político mira con preocupación, la anarquía y el despotismo, la teoría hobbesiana de la indivisibilidad trata de poner remedio al primero, mientras que la teoría lockeana de la división trata de evitar el segundo. Como se ha observado en varias ocasiones —y lo que se acaba de decir lo confirma— la paradoja de Rousseau consiste en el hecho de que con su teoría del contrato social ha ideado una fórmula con la que intenta poner a salvo al mismo tiempo la unidad del Estado (por lo que se confiesa admirador de Hobbes) y la libertad de los individuos (por lo que claramente es un seguidor de Locke).

La tesis según la cual la división de poderes es un remedio contra el despotismo es convalidada por Kant, que distingue dos formas de Estado respecto al modo de gobernar, la república y el despotismo: la república se caracteriza porque el poder ejecutivo está separado del poder legislativo, como afirma a propósito del primer artículo definitivo para la paz perpetua, el cual, a fin de realizar las condiciones para una paz duradera entre los Estados, exige que todo Estado tenga una constitución republicana. Pero, al subrayar la importancia de la separación de poderes, tampoco Kant pretende en absoluto poner en peligro aquella unidad del poder soberano que tanto le importaba a Hobbes. En una perfecta racionalización —tan perfecta que resulta artificiosa— de la teoría de los tres poderes, Kant los considera coordinados entre sí, en el sentido de que se complementan mutuamente, subordinados, al ser dependientes el uno del otro, y unidos, por cuanto sólo su unidad permite al Estado alcanzar su fin primordial, que es el de hacer justicia salvaguardando la libertad [113]. En otro pasaje, que puede parecer no totalmente acorde con el anterior, Kant equipara a los tres poderes con las tres proposicones de un silogismo práctico, siendo la premisa mayor la ley, la menor el mandato del ejecutivo y la conclusión la sentencia del juez: nada tan unitario como un razonamiento silogístico [114]. Sea cual sea su valor, semejante analogía es en todo caso una confirmación de que la

---

[113]KANT, *Metaphysik der Sitten*, §48; ed. cit., p. 502.
[114]*op. cit.*, §45; ed. cit., p. 500.

teoría de la separación de poderes nunca pone en tela de juicio la unidad del poder soberano, como sí que podía cuestionarla, sin embargo, la teoría del gobierno mixto que constituía el blanco principal de Hobbes.

c) Según se conceda mayor importancia a uno u otro de los males extremos, anarquía o despotismo, así será la solución que dé cada autor al problema de la obediencia y, correlativamente, de lo contrario a la obediencia, la resistencia. Quien, como Hobbes, considera que el mal extremo es la anarquía, un mal que proviene de la conducta desordenada de los individuos, tiende a ponerse de parte del príncipe, cuyo poder considera irresistible, de tal modo que frente a él el súbdito no tiene sino el deber de obedecer. Quien, por el contrario, como Locke, considera que el mal extremo es el despotismo, un mal que proviene de la conducta desordenada del soberano, tiende a ponerse de parte del pueblo, al que atribuye en determinados casos el derecho a resistir a los mandatos del soberano, es decir, a desobedecer. La teoría de los dos males es invocada expresamente por Locke: «Si el origen principal de los desórdenes es la opresión o la desobediencia —dice—, lo dejo al dictamen imparcial de la historia» [115]. Pero ha reconocido antes que la historia da la razón a aquéllos que consideran que la causa más frecuente de los desórdenes no son las rebeliones de los pueblos (que son más propensos a la sumisión que a la sedición), sino la prepotencia de los soberanos. Razón por la cual hay que prevenirse no tanto contra las primeras, como hacen los partidiarios de una obediencia férrea, sino más bien contra la segunda, estableciendo cuáles son los casos en los que decae la obligación de obedecer. La misma teoría de los dos males, aunque con un juicio de valor opuesto, es invocada por Spinoza, quien, partidiario como Hobbes de la obediencia incondicionada, es decir, de la obediencia a las leyes aun en el caso de que su destinatario las considere inicuas, argumenta de esta manera: «Si el hombre razonable debe en alguna ocasión hacer por orden del Estado algo que reconoce que repugna a la razón, este mal queda largamente compensado por todo el bien que recibe del propio estado civil: pues es una de las leyes de la razón que de dos males se elija el menor» [116].

---

[115]LOCKE, *Two Treatises of Government*, Segundo tratado, §230; ed. cit., p. 426.

[116]SPINOZA, *Tractatus politicus*, cap. III, § 6; ed. cit., pp. 188-189.

Sin embargo, cuando de las declaraciones de principios pasamos al análisis de casos concretos, la alternativa, como ocurría también con el problema de los límites del poder soberano, parece menos rígida, la situación se revela más compleja. Un teórico intransigente de la obediencia como Spinoza reconoce, igual que Locke, que «las sediciones, las revueltas, el desprecio o la violación de las leyes son más imputables a la mala constitución del gobierno que a la maldad de los ciudadanos» [117].

Ante todo es preciso observar que la divergencia entre partidarios de la obediencia y partidarios de la resistencia se refiere al caso del tirano y no al del usurpador (o al de la conquista, que puede asimilarse a este último): en caso de usurpación Hobbes no duda en reconocer el cese de la obligación de obedecer, ya que el que se adueña del poder sin título para hacerlo ha de ser considerado como un enemigo (enemigo interno, a diferencia del conquistador, que es un enemigo externo) y frente al enemigo no hay otro derecho que el derecho de guerra (que está en vigor en el estado de la naturaleza) [118].

Por lo que respecta al caso del mal gobierno (que incluye al del tirano), la diferencia no se da tanto entre quien admite y quien rechaza el derecho de resistencia, como entre diferentes modos de establecer en qué consiste un mal gobierno, ese tipo de gobierno contra el que la desobediencia resulta lícita. Es aquí donde volvemos a encontrar la oposición entre quienes dan más importancia a uno u otro de los males extremos. Si para Locke, y en general para quienes combaten el despotismo, mal gobierno es el que abusa de su poder y trata a su súbditos no como hombres racionales, sino como esclavos o menores de edad (es el caso clásico de la tiranía), para Hobbes y para Spinoza mal gobierno es aquel cuyo poder no peca por exceso, sino por defecto, y que, al no garantizar suficientemente la seguridad de sus súbditos, fracasa en su misión fundamental de hacer que el estado de naturaleza cese por completo. Para Hobbes «la obligación de los súbditos con respecto al soberano se entiende que no ha de durar más que lo que dure el poder mediante el cual se halla en condiciones de protegerlos» [119].

Spinoza, partiendo del principio de que el derecho es poder y que por tanto el derecho del Estado a ordenar alcanza hasta donde llegue su poder, deplora al Estado que «no habiendo promovido de

---

[117] *op. cit.*, cap. V, §2; ed. cit., p. 212.
[118] HOBBES, *De cive*, VII, 3; ed. cit., p. 178.
[119] HOBBES, *Leviathan* cap. XXI; ed. cit., p. 216.

modo suficiente la concordia» demuestra «no haber asido plenamente las riendas del gobierno». Un Estado de esta clase, en cuanto no ha conseguido eliminar las causas de los desórdenes, «no difiere demasiado del estado de naturaleza, donde cada uno vive a su antojo y su vida está continuamente amenazada» [120]. Por lo demás, ambas formas de mal gobierno tienen en común una característica esencial: son el reino del miedo, y el reino del miedo es lo contrario de la sociedad civil, que nace para instaurar el reino de la paz y la seguridad. No es casual que para Locke el Estado despótico sea la prolongación del estado de naturaleza y que, según Spinoza, «un pueblo libre se guía más por la esperanza que por el temor, mientras que un pueblo sojuzgado, por el contrario, vive más en el temor que en la esperanza» [121]. (La relación entre despotismo y miedo se hará célebre con la teoría de Montesquieu sobre el despotismo.)

El problema más difícil para una teoría racional del Estado —o que pretende ser tal— es el de conciliar dos bienes a los que nadie está dispuesto a renunciar y que son (como todos los bienes últimos) incompatibles: la obediencia y la libertad. Spinoza propone una solución que también hará suya Kant: deber de obediencia absoluta respecto a las acciones y derecho de libertad respecto a los pensamientos. Al entrar en el estado civil todos renuncian al derecho de *obrar* según su propio arbitrio, no al de *razonar* y *juzgar*: «Mientras nadie puede obrar contra los decretos del poder soberano, a cada uno le es lícito, sin embargo, pensar y juzgar y en consecuencia también hablar contra sus decretos sin lesionar su derecho, siempre que simplemente hable o enseñe y sostenga lo que dice sirviéndose sólo de la razón» [122].

Kant es tajante al afirmar la obligación absoluta de obedecer a las leyes y al negar cualquier tipo de derecho de resistencia, expresándose a este respecto con una dureza que a menudo se le ha echado en cara. Si una ley pública, dice, es irreprochable, es decir, conforme al derecho, es también irresistible, porque la resistencia contra ella tendría lugar según una máxima que, caso de ser universalizada, destruiría cualquier constitución civil: «Contra el supremo legislador del Estado no puede haber oposición legítima por parte del pueblo, porque un estado jurídico no es posible más que por la sumisión de todos a su voluntad universalmente legisladora; por tanto no cabe admitir ningún derecho de *insurrec-*

---

[120]SPINOZA, *Tractatus politicus*, cap. V, §2; ed. cit., p. 213.
[121]*op. cit.*, cap V, § 6; ed. cit., p. 215.
[122]SPINOZA, *Tractatus theologico-politicus*, cap XX; ed. cit., p. 483.

ción (seditio), menos aún de *rebelión (rebellio)* y todavía menos de *atentar* contra él como individuo (como monarca), afectando a su integridad física o a su vida, *bajo pretexto de abuso de poder (monarchomachismus sub specie tyrannicidii)* »[123]. Pero la obediencia no excluye la crítica: y por tanto, tampoco lo que constituye su presupuesto, la libertad de opinión y expresión. En el ensayo *Was ist Aufklärung (Qué es la ilustración)*, 1784, tras haber afirmado que la ilustración «no precisa más que de la libertad, y de la más inofensiva de todas las libertades, la de hacer público uso de la propia razón en todos los terrenos», elogia el príncipe que ha adoptado como máxima de su gobierno «Razonad tanto como queráis y acerca de lo que queráis, pero obedeced»[124].

Más allá de esta solución, que representa la quintaesencia del pensamiento liberal, no existen más que otras dos soluciones: la lockeana de la obediencia no absoluta sino relativa, es decir, condicionada al respeto por parte del soberano de los límites preestablecidos a su poder supremo, y la rousseauniana que reafirma el deber de obediencia absoluta pero al mismo tiempo sostiene que la libertad no consiste más que en la obediencia absoluta, cuando por obediencia se entienda la sumisión a la ley que cada uno se ha dado a sí mismo (ésta será también la solución de Hegel, anti-rousseauniano en tantos otros aspectos).

8. *El estado conforme a razón.*

Ha resultado bastante claro que todas las variantes del modelo que hemos tomado en consideración (y se podrían haber señalado algunas más) son reflejo de diferentes posiciones ideológicas y conllevan en consecuencia relevantes implicaciones políticas; todo ello no requiere mayor comentario. Lo que aún hay que aclarar es que entre la estructura de un modelo y su función ideológica no subsiste ese paralelismo perfecto que alguien puede haber tenido la tentación de imaginar: un mismo modelo puede servir para sostener tesis políticas opuestas, así como una misma tesis política puede presentarse mediante distintos modelos. El problema, por otra parte, es bastante conocido: es el de la compleja relación, que no tiene nada de simple ni puede ser simplificada, entre la

---

[123]KANT, *Metaphysik der Sitten. Rechtslehre*, § 49 A; ed. cit., p. 507.

[124]KANT, *Scritti politici*; cit., p. 143 [Hay trad. cast., «¿Qué es la ilustración», en E. Kant, *Filosofía de la historia*, pról. y trad. de Eugenio Imaz, México, F.C.E., 1ª ed., 1941; 2ª reimp., 1981, pp. 25-38].

construcción de una teoría y su utilización ideológica; relación que disuade —o debería disuadir— a quienes buscan correspondencias unívocas (a tal teoría, tal ideología).

Si elegimos como criterio para diferenciar las actitudes políticas de los distintos autores la respuesta que han dado a la vieja y recurrente discusión acerca de la mejor forma de gobierno, se pueden distinguir *grosso modo* tres posiciones, según que hayan demostrado sus preferencias por el gobierno monárquico (Hobbes), por el democrático (Spinoza, Rousseau), o por el constitucional representativo (Locke, Kant). La derivación de la construcción spinoziana de la hobbesiana resulta evidente y de ningún modo puede ser atenuada (como intentan hacer quienes creen que deben evitar al autor que aprecian la vergüenza de la «reductio ad Hobbesium»). Pero cuando ambos se aprestan a dar una respuesta justificada a la pregunta sobre la mejor forma de gobierno (Hobbes en el cap. X del *De cive*, Spinoza en los capítulos VI-XI del *Tratado político*), llegan a conclusiones opuestas: para Hobbes la mejor forma de gobierno es la monarquía, para Spinoza, la democracia. Es notoria la influencia del modelo hobbesiano sobre Rousseau; pero del modelo elegido como guía extrae Rousseau no las consecuencias políticas de Hobbes, sino las de Spinoza: la definición que da Spinoza de la democracia anticipa de manera sorprendente la fórmula de Rousseau: «[la democracia] se define como la unión de todos los hombres que tiene colegiadamente pleno derecho a todo lo que está en su poder» [125]. No obstante, la construcción rousseauniana no es la de Hobbes ni la de Spinoza: el modo en que representa la distinción entre poder legislativo y poder ejecutivo, como distinción entre la voluntad que delibera y dirige y la mano que actúa, es de clara inspiración lockeana. Pero Rousseau es defensor de la democracia directa y Locke, en cambio, defiende y racionaliza el régimen de la monarquía constitucional y representativa. No es preciso insistir demasiado en la relación Locke-Kant en lo referente a la forma de gobierno: cuando Kant contrapone la república no a la monarquía, sino al despotismo, tiene en mente el ideal de la monarquía constitucional, y desde luego no el spinoziano y menos aún el rousseauniano de la democracia, denostando incluso la democracia como la peor forma de gobierno. Sin embargo, si se contemplan cada uno de los elementos de la construcción, es indudable que algunos de ellos, a mi juicio los más significativos —teoría de la obediencia absoluta acompañada de la libertad de opinión— le aproximan a Spinoza.

[125] SPINOZA, *Tractatus theologico-politicus*, cap. XVI; ed. cit., p. 382.

Kant es considerablemente más estatalista que Locke, a pesar de la división de poderes, pero al mismo tiempo es menos democrático que Spinoza y, naturalmente, que Rousseau, al que sin embargo está más próximo por su estatalismo y del que deriva la idea del contrato originario como fundamento de la legitimidad del poder e incluso la fórmula misma de este contrato, según el cual todos se desprenden de su libertad externa para recobrarla como miembros de un cuerpo común [126].

Y se obtiene la misma conclusión si se observa no la solución dada al problema de la mejor forma de gobierno, sino la ideología política expresada por cada autor: conservadora (Hobbes), liberal (Spinoza, Locke y Kant), revolucionaria (Rousseau). El significado ideológico de una teoría no depende de su estructura, sino del valor primario al que atiende, sea el orden, la paz social, la seguridad, la libertad individual estrechamente ligada a la propiedad, la igualdad social, que no se realiza con la libertad individual, sino con la libertad colectiva, etc. La fórmula hobbesiana del pacto de unión desarrolla una función conservadora en Hobbes, radical-revolucionaria en Rousseau, mientras la misma ideología liberal adopta y usa para el mismo fin, según se trate de Spinoza-Kant o de Locke, dos soluciones opuestas respecto al problema de la obligación política (deber de obediencia o derecho de resistencia).

Sin embargo, más allá de las variantes estructurales, incluso dentro de los límites de un mismo modelo, y más allá de las divergencias ideológicas, todas las filosofías políticas que se engloban en el ámbito del iusnaturalismo poseen un rasgo distintivo común con respecto a las precedentes y posteriores: el intento de construir una teoría racional del Estado. En las primeras páginas se ha insistido en el ambicioso proyecto de la llamada escuela del derecho natural , empezando por Hobbes, de elaborar una ética, una ciencia del derecho, una política (a la que finalmente se añadirá también una economía), en suma, una filosofía práctica demostrativa, basada sobre principios evidentes y deducida de estos principios de manera lógicamente rigurosa. Este proyecto culmina en la teoría del Estado, no sólo porque el Estado, y en general el derecho público, constituye la parte final de la teoría del derecho y era hasta la fecha la parte menos desarrollada teóricamente, sino también porque es aquélla a la que los mismos iusnaturalistas dieron mayor importancia y que mayor importancia ha dejado tras de sí, hasta el punto de que generalmente se ha

[126] KANT, *Metaphysik der Sitten. Rechtslehre*, §47; ed. cit., p. 502.

considerado al iusnaturalismo como una corriente de filosofía política.

La expresión «teoría racional del Estado» tiene ante todo un significado metodológico, en el que no es preciso volver a insistir después de lo que se ha dicho en las primeras páginas. Si acaso hay que añadir que justamente en la teoría del Estado se manifiesta con mayor claridad y coherencia que en otros lugares el propósito pufendorfiano de separar la jurisprudencia de la teología. Construir racionalmente una teoría del Estado significa prescindir por completo de cualquier argumento —y por tanto de cualquier apoyo— de caracter teológico, a los que siempre había recurrido la teoría tradicional para explicar el origen de la sociedad humana en sus diversas formas; quiere decir, con otras palabras, intentar explicar y justificar un hecho meramente humano como el Estado partiendo del estudio de la naturaleza humana, de las pasiones, instintos, apetitos, de los intereses que hacen del hombre un ser en parte sociable y en parte insociable; en definitiva, como dirá Vico refiriéndose a Pufendorf en tono de reproche, de los individuos «arrojados a este mundo sin cuidado ni auxilio divino» [127]. Hobbes, y tras sus pasos Spinoza, sustituyen la teoría del Estado como «remedium peccati» por una teoría del Estado como remedio a un hecho absolutamente humano, las pasiones del hombre, consideradas «no como vicios, sino como propiedades de la naturaleza humana, que pertenecen a ella del mismo modo que el calor, el frío, la tempestad, el trueno y otras por el estilo pertenecen a la naturaleza de la atmósfera» [128].

Con Locke, con los economistas, con Kant, los intereses sustituirán a las pasiones como palanca de la vida social: pero la antítesis interés individual-interés social, útil inmediato-útil mediato, nunca llegará a eliminar del todo la antítesis pasiones (afectos)-razón, de la que la teoría racional del Estado había partido. Es más, ambas antítesis se entremezclan sin que resulte posible distinguir bien una de otra, por lo que el Estado aparece alternativa o simultáneamente como el ente racional por excelencia y como el garante del interés colectivo, de lo útil mediato, que es lo «verdaderamente» útil, lo útil tal cual es sugerido precisamente por la recta razón. La hipótesis del estado de naturaleza y del subsiguiente contrato social hace desaparecer definitivamente la teoría del «nulla potestas nisi a Deo», lo que será justificado por

---

[127] G.B. VICO, *La scienza nuova prima*, ed. cit., par. 18.
[128] SPINOZA, *Tractatus politicus*, cap. I, §4; ed. cit., p. 152.

Kant de un modo puramente racional: la máxima —afirma— no tiene otro fin que el de hacer comprender que el origen del poder es inescrutable (pero si es así, la teoría del origen divino del poder podrá reemplazarse tranquilamente por la que funda la legitimidad del poder únicamente en la tradición, como la que defiende el contemporáneo de Kant, Edmund Burke, porque la tradición es tan inescrutable como la voluntad de Dios). La construcción racional del Estado camina a la par con el proceso de secularización de la autoridad política y en general de la vida civil: no puede ser disociada, aunque sea difícil determinar si es su estímulo o su reflejo (probablemente es ambas cosas), de esa profunda transformación de las relaciones entre el Estado y la iglesia en virtud de la cual el Estado se independiza cada vez más de la iglesia y la iglesia (desde el momento en que quiebra el universalismo religioso y surgen las iglesias nacionales) se hace cada vez más independiente del Estado.

Por otra parte, cuando se habla de teoría racional del Estado a propósito del iusnaturalismo, hay que saber captar, además del significado metodológico, otro significado teóricamente mucho más rico e históricamente mucho más relevante, referido a la naturaleza y al resultado de la construcción, y que mostrará toda su importancia cuando el modelo vaya agotándose en las distintas corrientes anti-iusnaturalistas. Con la mayor brevedad posible la idea puede expresarse en estos términos: la doctrina iusnaturalista del Estado no es sólo una teoría racional del Estado, sino también una teoría del Estado racional. Lo que quiere decir que desemboca en una teoría de la racionalidad del Estado, en tanto en cuanto construye el Estado como ente de razón por excelencia, única sede en que el hombre puede realizar plenamente su naturaleza como ser racional. Si es cierto que para el hombre, en tanto que criatura divina, «extra ecclesiam nulla salus», no lo es menos que en cuanto ser natural y racional no hay salvación para él «extra rempublicam».

Hobbes expresa esta idea, con la concluyente lucidez que acostumbra, en un célebre pasaje que prácticamente podemos tomar como símbolo de la elevación del Estado a sede de la vida racional: «Fuera del Estado reinan las pasiones, la guerra, el miedo, la pobreza, el abandono, el asislamiento, la barbarie, la ignorancia, la bestialidad. En el Estado reinan la razón, la paz, la seguridad, la riqueza, la decencia, la sociabilidad, la elegancia, la ciencia, la benevolencia» [129]. El mayor teórico del Estado

---

[129] HOBBES, *De cive*, X, 1; ed. cit., p. 211.

racional es Spinoza: en el hombre tan naturales son las pasiones como la razón; pero en el estado de naturaleza las pasiones toman la delantera a la razón; contra las pasiones poco o nada puede la religión, que sólo vale «en el momento de la muerte, cuando la enfermedad ha triunfado sobre las pasiones y el hombre se halla totalmente postrado, o en los templos, donde los hombres no entablan ninguna clase de relación entre sí» [130]; sólo la unión de todos en un poder común que sujete mediante la esperanza de premios o el temor a castigos a los individuos, que por naturaleza tienden a seguir más a la ciega codicia que a la razón, puede permitirle al hombre alcanzar del mejor modo posible el fin de su propia conservación, que es el fin primordial que la razón prescribe; en la medida en que el Estado, y sólo él, permite al hombre realizar la suprema ley de la razón, que es la ley de la propia conservación (de la «auténtica» utilidad), si es que éste quiere sobrevivir debe comportarse racionalmente, no siguiendo más dictámenes que los de la recta razón, a diferencia de lo que sucede a los hombres en el estado de naturaleza; el individuo no delinque si en el estado de naturaleza no sigue el dictamen de la razón; el Estado, sí, porque sólo el Estado racional consigue conservar la potencia que es constitutiva de su naturaleza; un Estado no racional es impotente; y un Estado impotente ya no es un Estado. El individuo puede encontrar refugio en el Estado. Pero ¿y el Estado? El Estado, o bien es potente, y por tanto autónomo, o no es nada: pero para ser potente y autónomo debe seguir los dictados de la razón. El Estado-potencia es al mismo tiempo el Estado-razón. Spinoza aprendió bien la lección del «agudísimo», del «juicioso» Maquiavelo, al que admira, y la transformó en fragmento de una de las más coherentes (y despiadadas) concepciones del hombre que se haya ideado nunca. Las razones del Estado son a fin de cuentas las razones de la razón: la racionalización del Estado se convierte en la estatalización de la razón, tornándose la teoría de la razón de Estado el reverso de la teoría del Estado racional.

Para Locke las leyes naturales son las leyes mismas de la razón. Pero para observar las leyes de la razón hacen falta seres racionales, o mejor dicho, hacen falta condiciones tales que permitan a un ser racional vivir racionalmente, seguir los dictados de la razón. Tales condiciones no existen en el estado de naturaleza: existen sólo en la sociedad civil, que, por consiguiente, también en Locke

[130] SPINOZA, *Tractatus politicus*, cap. I, § 5; ed. cit., p. 153.

se va configurando como la única sede en que los hombres pueden esperar vivir según las leyes de la razón. En efecto, las leyes civiles no son ni deben ser otra cosa que las leyes naturales mismas provistas del poder coactivo necesario para forzar a respetarlas incluso a los recalcitrantes. Por tanto, si los hombres desean vivir tan racionalmente como resulta posible, deben entrar en la única sociedad en que las leyes naturales pueden transformarse en auténticas leyes, es decir, en normas de conducta que no sólo son formalmente válidas, sino también eficaces de hecho. Esa sociedad es el Estado. Para Kant, la salida del estado de naturaleza y la entrada en el estado civil no es meramente la consecuencia de un cálculo de utilidad, como lo es desde luego para Hobbes, Spinoza y Locke, sino que es un deber moral; no un imperativo hipotético, una mera regla prudencial («Si quieres la paz, entra en el estado civil»), sino un imperativo categórico, un mandato de la razón práctica, un deber moral: «Del derecho privado en el estado natural resulta un postulado de derecho público: debes, en virtud de la relación de coexistencia que necesariamente se establece entre tí y los demás, salir del estado de naturaleza para entrar en un estado jurídico» [131]. Lo que significa que, al menos en lo que respecta a la vida de relación, a las condiciones de existencia de la libertad externa, el Estado tiene un valor intrínseco absoluto (de ahí el caracter absoluto del poder soberano y, correlativamente, de la obediencia que se le debe); no es un expediente, un remedio, cuyo valor dependa del valor del fin, sino que es un ente moral (moral, adviértase, ¡no ético!). El individuo no es libre (en lo que se refiere a la libertad externa) si no entra en el reino del derecho; pero el reino del derecho perfecto es aquél en el que el derecho privado-natural está sometido al derecho público-positivo, es, en definitiva, la sociedad civil. En una historia ideal de la humanidad, como es la que va de la libertad salvaje del estado de naturaleza a la libertad controlada de la sociedad civil, la institución del Estado es un momento tan decisivo que constituye una idea regulativa para el proyecto de esa futura sociedad jurídica universal a la que tiende el hombre en su acercamiento gradual a una forma de existencia cada vez mas conforme a razón.

El acto específico mediante el cual se despliega la racionalidad del Estado es la ley, entendida como norma general y abstracta, producida por una voluntad racional, como precisamente es la del Estado-razón. En tanto que general y abstracta, la ley se distingue del decreto del príncipe, mediante el cual se expresa el arbitrio del

---

[131]KANT, *Metaphysik der Sitten. Rechtslehre*, §42; ed. cit., p. 493.

soberano y se instaura una legislación de privilegio, creadora de desigualdad. En cuanto producto de una voluntad racional la ley se diferencia de las costumbres, de los hábitos, de los usos transmitidos, de las normas a las que ha dado vida la mera fuerza de la tradición. Lo que caracteriza al Estado es justamente el poder exclusivo de legislar: Hobbes es hostil al *common law* y no admite otro derecho que el que proviene de la voluntad del soberano. El «gobierno civil» de Locke se basa sobre la primacía del poder legislativo que «no sólo es el supremo poder de la sociedad política, sino que permanece, sagrado e inmutable, en aquellas manos en que la humanidad lo ha puesto» [132]. Rousseau ve en la voluntad general el órgano de creación de las leyes, y en las leyes, diferenciadas de los decretos del poder ejecutivo en cuanto se dirigen siempre a la generalidad de los ciudadanos sin discriminaciones, la destrucción de cualquier privilegio y la garantía de la igualdad civil.

Como se ha observado en varias ocasiones, uno de los aspectos del proceso de racionalización del Estado, que se considera (pensemos en Weber) característica fundamental de la formación del Estado moderno, es ante todo la reducción de cualquier forma de derecho a derecho estatal, con la consiguiente eliminación de todos los ordenamientos jurídicos inferiores o superiores al Estado, hasta el punto de que, poco a poco, acaban encontrándose sólo dos sujetos de derecho, los individuos, cuyo derecho es el derecho natural (que es por otra parte un derecho imperfecto) y el Estado, cuyo derecho es el derecho positivo (que es el único derecho perfecto); en segundo lugar, la reducción de toda forma posible de derecho estatal a derecho legislado, de donde nacerá esa (presunta) positivación del derecho natural que constituyen las grandes codificaciones, en especial la napoleónica, y que pretende, mediante la eliminación de la pluralidad de fuentes del derecho, asegurar la certeza del derecho contra la arbitrariedad, la igualdad, aunque sea sólo formal, contra el privilegio, el Estado de derecho, en definitiva, contra cualquier forma de despotismo.

Tomando como punto de referencia las dos formas típicas de dominación legítima descritas por Max Weber, la tradicional y la legal-racional (la tercera, la carismática, es una forma excepcional y, por su propia naturaleza, provisional), es ineludible subrayar la contribución que ha prestado la filosofía política del iusnaturalis-

---

[132] LOCKE, *Two Treatises of Government*, Segundo tratado, §134; ed. cit., p. 346.

mo a la crítica de la dominación tradicional y a la elaboración de la teoría de la dominación legal-racional. A medida que el iusnaturalismo entra en el cauce de la filosofía de las luces, en cuyo aspecto jurídico-político se convierte, la antítesis pasión-razón es reemplazada, o mejor, complementada, por la antítesis costumbre-ley, en la que el primer término representa el depósito, cada vez más puesto en claro y que ya no puede acrecentarse, de todo aquello que el hombre ha producido a lo largo de la historia sin la ayuda de la razón. El poder tradicional se distingue por la creencia en el carácter sagrado del jefe y, en consecuencia, por la atribución a éste de un poder arbitrario, no regulado por normas generales, que decide caso por caso (la justicia del cadí); por un ordenamiento jurídico compuesto en gran medida por normas consuetudinarias, transmitidas, modificadas y actualizadas por los jueces; por relaciones personales o clientelares entre el príncipe y sus funcionarios; por una concepción paternalista del poder, que, partiendo de la concepción de la familia como Estado en pequeño, llega a la concepción del Estado como familia en grande. De todo lo dicho en las páginas anteriores se desprende con claridad que la filosofía política del iusnaturalismo expresa una teoría del poder que está en las antípodas de la de la dominación tradicional y que contiene todos los ingredientes principales de la forma de dominación que Weber llamó legal-racional: secularización del Estado y subordinación del príncipe a las leyes naturales, que son las leyes de la razón; primacía de la ley sobre la costumbre y sobre las normas que los jueces van creando en cada ocasión; relaciones impersonales, a través de las leyes, entre príncipe y funcionarios, de donde nace el Estado de estructura burocrática, y entre funcionarios y súbditos, de donde nace el Estado de derecho; y, finalmente, concepción antipaternalista del poder estatal, que comparten Locke, adversario de Robert Filmer, y Kant, que ve realizado el principio de la ilustración, definida como la época en que por fin el hombre alcanza la mayoría de edad, en el Estado que tiene como fin no el de hacer felices a sus súbditos, sino el de hacerles libres.

A diferencia del modelo aristotélico, que va del círculo más pequeño al más grande a través de una pluralidad de grados intermedios, el modelo iusnaturalista es, como ya se ha dicho, dicotómico: o estado de naturaleza o sociedad civil. Lo que quiere decir: o tantos soberanos como individuos, o un sólo soberano, hecho de todos los individuos reunidos en un cuerpo único.

El estado, no ya como familia en grande, sino como un gran individuo, del que son parte indisoluble los pequeños individuos que le han dado vida: recuérdese el grabado de la portada del *Leviatán*, en el que se ve un hombre gigantesco (con la cabeza

coronada y, en una y otra mano, la espada y el báculo, símbolos de los dos poderes) cuyo cuerpo está compuesto de muchos hombres pequeños. Rousseau expresa la misma idea al definir al Estado como «yo común», una imagen de todo punto diferente de la del «padre común». En la base de este modelo se hallan, por un lado, una concepción individualista del Estado y, por otro, una concepción estatalista —que equivale aquí a racionalizada— de la sociedad. O individuos sin Estado o Estado compuesto únicamente de individuos. Entre los individuos y el Estado no hay lugar para entes intermedios. También ésta es una consecuencia de la extrema simplificación de los términos del problema a la que inevitablemente conduce una constitución que pretende ser racional y que, como tal, sacrifica en nombre de la unidad las distintas instituciones producidas por la irracionalidad de la historia; pero, al mismo tiempo, es también el reflejo del proceso de concentración del poder que marca el desarrollo del Estado moderno. Una vez constituido el Estado cualquier otra forma de asociación, comprendida la Iglesia, por no hablar de las corporaciones, los partidos o la misma familia, de las sociedades parciales en general, deja de tener cualquier valor como ordenamiento jurídico autónomo. Hobbes afirma que los partidos han de ser condenados, porque acaban por ser «un Estado dentro del Estado» [133]: o el Estado es único y unitario o no es un Estado. Condena el gran número de corporaciones que «son como otros tantos Estados menores en las entrañas de uno mayor, semejantes a lombrices en los intestinos de un hombre natural» [134].

Spinoza formula con rigor lógico la misma idea, empleando el árido lenguaje del discurso racional: «Como el derecho soberano queda definido por la potencia común de la multitud asociada, es obvio que la potencia y el derecho del Estado disminuyen en razón de los motivos que él mismo ofrece para que se constituyan asociaciones» [135]. Según Rousseau «para obtener la auténtica expresión de la voluntad general es preciso que no existan sociedades parciales en el Estado, y que cada ciudadano sólo opine por sí mismo» [136].

---

[133]HOBBES, XII, 13; ed. cit., p. 257.
[134]HOBBES, *Leviathan*, cap. XXIX; ed. cit., p. 327.
[135]SPINOZA, *Tractatus politicus*, cap. III, §9; ed. cit., p. 192.
[136]ROUSSEAU, *El contrato social*, L. II, cap. 3; ed. cit., p. 743.

9. *El fin del iusnaturalismo.*

La idea del Estado-razón llega hasta Hegel, que define al Estado como «lo racional en sí y para sí». Pero Hegel es también el crítico más despiadado del iusnaturalismo [137]: la razón de la que habla cuando desde las primeras frases de la *Filosofía del derecho* anuncia que quiere comprender al Estado como algo racional en sí, no tiene nada que ver con la razón de los iusnaturalistas, que se habían dejado seducir por la idea de dibujar el Estado tal como debería ser, no por la misión de entenderlo tal como es. Y de hecho, según Hegel, no lo han entendido. La «sociedad civil», que han representado partiendo del estado de naturaleza, no es el estado en su realidad profunda: es sólo un momento en el desarrollo del espíritu objetivo, que no comienza con el estado de naturaleza para acabar en la sociedad civil, sino que parte de la familia (Hegel retoma el modelo aristotélico) para llegar al Estado *pasando a través de la sociedad civil*; es el momento que se sitúa entre la familia y el Estado, y representa en la categoría de la eticidad el momento negativo, es decir, la fase del desarrollo histórico en que tiene lugar, por un lado, la disgregación de la unidad familiar, empezando por el «sistema de las necesidades», y, por otro, no queda aún reconstituida —ni siquiera a través de las primeras formas de organización social, como la administración de la justicia (en la que se detenía Locke) y la administración pública (en la que se detenían los teóricos del estado-bienestar)— la unidad sustancial y no sólo formal, orgánica y no sólo mecánica, ética y no sólo jurídica, del Estado. Para ser un auténtico y genuino Estado, un Estado real y no imaginario, un Estado tal como es y no como debería ser, a la sociedad civil de los iusnaturalistas le falta, según Hegel, la característica esencial de la «totalidad orgánica». Los iusnaturalistas han imaginado la sociedad civil como una asociación voluntaria de individuos, mientras que el Estado es la unidad orgánica de un pueblo . Han basado esta asociación, confundiéndola erróneamente con el Estado, en un contrato, es decir, en una institución de derecho privado, que puede dar vida a formas parciales de sociedad en el estado de naturaleza, pero que desde luego no sirve para explicar y justificar el salto de la naturaleza a la historia, del momento inicial del

[137] He desarrollado este tema en el artículo «Hegel e il giusnaturalismo», *Rivista di filosofia*, pp. 379-407 [Ahora en N. BOBBIO, *Studi hegeliani*, Torino, Einaudi, 1981, pp. 3-33].

derecho abstracto, donde sólo hay individuos que luchan entre sí en pos del reconocimiento mutuo, al momento final del Estado, que debe su constitución no al metahistórico arbitrio de los individuos aislados, sino a la formación histórica concreta del «espíritu del pueblo». Si realmente un Estado no fuese más que una asociación fundada a partir de un acuerdo entre individuos, guiados por su razón calculadora (que para Hegel es intelecto y no razón), cada individuo debería considerarse libre de apartarse de la asociación tan pronto como dejara de resultarle conveniente y, en consecuencia, de llevar a la ruina al Estado con su acción; ni se explicaría como un Estado semejante, a merced de sus ciudadanos, podría pretender, como de hecho pretende, el sacrificio de la vida de los ciudadanos cuando lo que está en juego es su propia supervivencia [138].

Con Hegel el modelo iusnaturalista llega a su conclusión. Pero la filosofía de Hegel no es sólo antítesis, sino también síntesis. Nada de lo que la filosofía política del iusnaturalismo ha creado se arroja fuera del sistema, sino que es incluído y trascendido (y lo mismo sucede con el conjunto de conceptos transmitidos a través del modelo aristotélico). Por lo que se refiere a la concepción del Estado como momento positivo del desarrollo histórico, como solución permanente y necesaria de los conflictos que afligen a los hombres en la cotidiana lucha por su conservación, como salida del hombre del regazo de la naturaleza (por usar la célebre expresión kantiana) para entrar en una sociedad guiada por la razón, como aquella esfera, en definitiva, en que la razón humana puede por fin desplegar su autoridad contra la prepotencia de los instintos, la filosofía del derecho de Hegel no es una negación, sino una sublimación. No se puede leer el pasaje en el que Hegel habla del Estado como Dios terrenal sin pensar en el Dios mortal de Hobbes. Lo que Hegel reprocha a los iusnaturalistas no es que no hayan dado un juicio positivo del Estado, sino que, tras haberlo dado, no han sabido fundamentarlo; no que no hayan puesto al Estado por encima del individuo, sino que no lo han alzado lo bastante, haciendo de él un todo compuesto de partes en vez de una totalidad que crea ella misma en su seno las partes de que está compuesta; no que no hayan comprendido la función racional del Estado, sino que se han detenido a medio camino, tomando por

---

[138] Sobre este punto remito a mi artículo «Diritto privato e diritto pubblico in Hegel», *Rivista di filosofia*, octubre 1977, pp. 3-29 [Ahora en N. BOBBIO, *Studi hegeliani*, cit, pp. 85-114; se incluye en la presente recopilación como Capítulo V].

razón lo que es intelecto abstracto. En el fondo Hegel es un intérprete del mismo proceso histórico —la formación del Estado moderno— del que los iusnaturalistas han intentado ofrecer una reconstrucción racional, idealizándolo y por consiguiente, según Hegel, deformándolo. El Estado de la Restauración que tiene frente a él, un Estado recompuesto tras la laceración de la revolución francesa, es la continuación y recomposición de ese mismo Estado que al comienzo de la edad moderna impuso su unidad a un mundo despedazado por las guerras de religión.

La antítesis del modelo iusnaturalista no es la teoría del Estado hegeliana, sino la teoría de la sociedad que nace al comienzo de ese mismo siglo, cuando se abre camino la idea, empezando por Saint-Simon, al que Engels exaltará como «el espíritu más universal de su época» [139], de que la auténtica revolución del momento no era una revolución política, como la revolución francesa, sino una revolución económica, la revolución que hizo nacer la «sociedad industrial», y que por consiguiente la resolución de los problemas de la vida social ha de buscarse no en el sistema político, sino en el sistema social. Respecto a la filosofía de la historia que interpreta el progreso histórico como paso de la sociedad natural al Estado y ve en el Estado la culminación no superable de ese progreso, Hegel pertenece al mismo mundo de ideas que los autores precedentes. También su estado surge como antítesis y antídoto, como solución, la única posible, a los conflictos que surgen a causa de los intereses egoistas que pugnan entre sí. Pero justamente en la época de Hegel comienza a abrirse camino una filosofía de la historia invertida, que ve el progreso histórico en el movimiento contrario, en un movimiento que va del Estado a la sociedad sin Estado, que ve en el Estado no al gran mediador por encima de las partes, sino al instrumento de dominación de una parte sobre otra, como ya había visto Rousseau. Quien, sin embargo, conservaba la ilusión de encontrar una nueva solución política, y sólo política, ideando una forma original de Estado en la que la autoridad absoluta del todo fuese la garantía de la libertad de todos, no el fin, sino el perpetuarse del estado de naturaleza. El *bellum omnium contra omnes*, que para Hobbes era la imagen de un estado originario o de ciertos momentos excepcionales en los que la unidad del Estado se disuelve en la anarquía de la guerra civil, o bien un dato permanente pero limitado a las

---

[139] F. ENGELS, «Antidühring», en *Werke*, Dietz Verlag, vol. XX, p. 23 [Hay trad. cast. de Manuel Sacristán Luzón, México, Grijalbo, 1968].

relaciones entre estados soberanos, se convierte para Marx en la imagen del estado permanente de la sociedad capitalista, caracterizada por la concurrencia económica. Según esta nueva filosofía de la historia ningún Estado, y menos aún el Estado de la sociedad burguesa, ha suprimido el estado de naturaleza, porque el Estado no es el triunfo de la razón sobre la tierra, como ha creído toda la filosofía política desde Hobbes hasta Hegel, sino el medio a través del cual mantiene su dominación la clase económicamente dominante. También para Locke un Estado despótico no era una sociedad civil, sino la recaída en el estado de naturaleza. Si todo Estado, en virtud de su propia esencia de Estado, es un Estado despótico, es una dictadura de una clase sobre otras, resulta en definitiva una forma de convivencia en la que el estado de naturaleza no queda suprimido, sino que es conservado y exacerbado. En consecuencia, para salir del estado de naturaleza es necesaria no la instauración del Estado, sino su destrucción. De este modo el modelo iusnaturalista queda completamente invertido. Invertido, porque permanece la gran dicotomía sociedad-Estado, pero el uso axiológico que respectivamente hacen de ella los teóricos del Estado y los del antiestado es opuesto uno del otro.

Cuál de las dos filosofías de la historia —la que va de Hobbes a Hegel y ve en el Estado el momento culminante de la vida colectiva, o la que, comenzando con Saint-Simon, pasando a través del socialismo útopico y el socialismo científico y expresándose abiertamente en las diferentes formas de anarquismo, prevé y proyecta como fin último de la historia la destrucción del estado— ha interpretado mejor el curso histórico del último siglo, es una pregunta difícil de responder y que, en todo caso, se sale de nuestro tema.

Capítulo II

HOBBES Y EL IUSNATURALISMO

1. Es opinión común que la historia del iusnaturalismo debe dividirse en dos períodos, de los que el primero correspondería al iusnaturalismo clásico y medieval y el segundo al iusnaturalismo moderno. Pero me parece que en estos últimos años se ha modificado la valoración acerca de cuál es el momento del cambio, sin que se hayan dado perfecta cuenta de ello los defensores de uno u otro tipo de iusnaturalismo. Hasta hace pocos años había resistido sin mayores sacudidas la tesis —consolidada ya a fines del XVII y a principios del XVIII por obra de Pufendorf, Thomasius y Barbeyrac— según la cual el iniciador del iusnaturalismo moderno fue Grocio. Pero ahora la perspectiva es distinta: se está difundiendo la convicción de que el iusnaturalismo moderno no comienza con Grocio, sino con Hobbes. Lo que ha sucedido es que, si por una parte se ha puesto en duda la originalidad filosófica de Grocio y se han estudiado mejor y confirmado sus lazos con la tradición y en particular con la filosofía de la escolástica tardía [1], por otra el pensamiento jurídico de Hobbes ha salido definitivamente de cuarentena, siendo estudiado cada vez con mayor curiosidad y convicción como una esclarecedora anticipación de teorías que, con razón o sin ella, se consideran renovadoras.

Examínense los criterios que más a menudo defienden una y otra parte para determinar y justificar una distinción entre iusna-

[1] Cfr. G. AMBROSETTI, *I presupposti teologici e speculativi della concezione giuridica di Grozio*, Bologna, Zanichelli, 1955.

turalismo medieval y iusnaturalismo moderno (conviene prescindir del clásico, que según los casos puede servir de refuerzo a unos u otros). Ninguno de ellos resiste una prueba histórica rigurosa a menos que se tome la filosofía de Hobbes como referencia. Contrastados con la teoría iusnaturalista de Grocio pierden casi toda su fuerza argumental y se tornan inaceptables. Se podría decir en broma que en el debate entre iusnaturalistas viejos y nuevos se ha producido irresistible e inevitablemente una *reductio ad Hobbesium* de todas las argumentaciones principales.

Paso a examinar los cuatro criterios más a menudo adoptados. Estos criterios pueden ser clasificados según que se hagan valer para sostener la superioridad del iusnaturalismo medieval sobre el moderno o a la inversa; o también según que se sirvan de argumentos de tipo ideológico o metodológico. De los cuatro criterios que voy a examinar los dos primeros son los que con mayor frecuencia adoptan los defensores del iusnaturalismo medieval (1.a y 1.b), y los otros dos, los más frecuentemente adoptados por los defensores del iusnaturalismo moderno (2.a y 2.b). En cada binomio, el primer argumento es fundamentalmente de naturaleza metodológica (1.a y 2.a). mientras que el segundo es fundamentalmente de naturaleza ideológica (1.b y 2.b).

1.a) La superioridad del iusnaturalismo medieval sobre el moderno reside en el hecho de que aquél nunca ha pretendido elaborar un sistema completo de prescripciones deducidas *more geometrico* de una abstracta naturaleza humana establecida de una vez por todas: el derecho natural del iusnaturalismo medieval consta de algunos principios generalísimos, en último término de un principio único (*bonum faciendum, male vitandum*), que deben ser integrados o especificados históricamente (a través del derecho natural secundario o del derecho positivo humano) [2]. El iusnaturalismo moderno es fruto de un racionalismo abstracto, que no hace concesión alguna al desarrollo histórico de la humanidad, mientras que el iusnaturalismo medieval es fruto de un racionalismo moderado, que al concebir la verdad como continua adecuación de la razón humana a la razón universal, admite y justifica el desarrollo histórico. Ya se sabe la insistencia con que los iusnaturalistas católicos más aguerridos —que no se dan por vencidos e incluso han vuelto a la carga más vivos que nunca en los últimos años— han afirmado que el iusnaturalismo moderno es antihistóri-

[2]Rommen habla de un derecho natural-marco, que no hace superfluo al legislador humano (*Lo stato nel pensiero cattolico*, Milano, 1959, pp. 78-79).

co y que el iusnaturalismo escolástico, reconciliado con la historia, es más moderno que las doctrinas que se hacen llamar modernas.

Ahora bien, el primer pensador que ha intentado construir un sistema jurídico deductivo con un postulado ético originario (la ley natural fundamental) y prescripciones secundarias (las leyes naturales derivadas), no ha sido Grocio, sino Hobbes. Sin ninguna pretensión de redactar un código eterno, Grocio se había limitado en los *Prolegomena* (§8) a hacer una enumeración no taxativa y escasamente comprometida de las reglas más comunes, como abstenerse de lo ajeno, restituir lo que pertenece a otros, la obligación de mantener los pactos, la reparación del daño y la sumisión a la pena por la transgresión de las leyes. Por el contrario, Hobbes presenta en los capítulos II y III del *De cive* y XIV yXV del *Leviathan*, con mucha seguridad y una cierta dosis de presunción, las auténticas tablas de la ley de la naturaleza, entre las que se cuenta, en la primera obra, hasta la prohibición de embriagarse. Se diga lo que se diga del racionalismo abstracto del XVIII y de sus pretensiones de fijar de una vez para siempre el contenido de los derechos naturales, no conozco autor que haya asumido el ingrato oficio de legislador universal con mayor audacia que Hobbes.

1.b) La superioridad del iusnaturalismo medieval sobre el moderno reside además en el hecho de que el segundo —al partir no de la naturaleza social del hombre, sino de su naturaleza egoísta, considerando más al individuo aislado (en el estado de naturaleza) que al individuo en sociedad— expresa una concepción del hombre estrecha, particularista, privatista, atomista..., dando origen a una particular ideología política, la del liberalismo, que por todas partes está hoy en declive. En este punto el iusnaturalismo escolástico se propone como una ética personalista que contraponer a la ética individualista de la ilustración y del utilitarismo, como una concepción comunitaria de la sociedad que contraponer a la concepción atomista, como una visión del hombre y de la historia más en consonancia con las funciones positivas (y no sólo negativas) del estado moderno.

En este punto se aprecia con mucha más claridad que en el anterior que el momento del giro teórico se sitúa en Hobbes: no en Grocio, desde luego. A la vista de este nuevo criterio de distinción resulta tan evidente la irrelevancia de Grocio como la absoluta relevancia de Hobbes. Grocio partía por las buenas del *appetitus societatis*, que era un descendiente sin muchas pretensiones del *politicòn zôon* de Aristóteles y Santo Tomás hasta los escolásticos del XVI. Hobbes parte del individuo asocial del estado de naturaleza que vive con la continua sospecha de ser engañado y

ofendido por los demás, que no respeta las leyes de la naturaleza por temor a que otros las transgredan antes que él, perpetuamente asediado por la voluntad de hacer daño (nada de *appetitus societatis*). Y, tal y como acostumbra, lo dice muy claramente desde las primeras páginas del *De cive*, respondiendo en una nota de la segunda edición al coro de objeciones que los tradicionalistas le formulan: «[...] el hombre no es apto para asociarse por naturaleza, sino que llega a serlo mediante la educación» (I,2).

2.a) La superioridad del iusnaturalismo moderno sobre el medieval ha de buscarse en el hecho de que el primero se sirve ya de un concepto nuevo de razón, más dúctil y adaptado a la nueva concepción del lugar del hombre en el cosmos, y correlativamente de un concepto nuevo de naturaleza, que ya no es el orden universal dispuesto por Dios, sino lisa y llanamente el conjunto de las condiciones de hecho(ambientales, sociales, históricas) que los individuos han de tomar en cuenta para regular las formas de su coexistencia. Se ha dicho que, modificados los conceptos de razón y de naturaleza, «el derecho natural deja de ser la vía mediante la cual las comunidades humanas pueden participar del orden cósmico o contribuir a él, para transformarse en una técnica racional de coexistencia» [3].

Ni siquiera se habría concebido un criterio de distinción semejante entre el viejo y el nuevo iusnaturalismo si no hubiera existido la filosofía de Hobbes: una vez más Hobbes es paso obligado. Es él quien por primera vez construye una teoría de la razón como cálculo —en particular, para el hombre en sociedad, como cálculo de utilidades— que nos induce a unirnos con los demás mediante un pacto, a constituir la sociedad civil, a poner las condiciones para la transformación de las leyes naturales —que son buenas, pero ineficaces— en leyes positivas, buenas, es decir, ventajosas, por el mero hecho de ser al menos eficaces y de garantizar la realización del valor supremo de la paz. Es Hobbes quien por primera vez, sin limitarse a adscribir al derecho natural preceptos generalísimos, como habían hecho todos sus predecesores incluído Grocio, pone a prueba con su larga enumeración de leyes naturales tomadas en gran parte del derecho de guerra la tesis según la cual las leyes naturales no son sino el producto del cálculo de utilidades (en este sentido nuevo, *dictamina rectae rationis*), expedientes ideados por la razón para hacer posible la coexistencia

[3]N. ABBAGNANO, *Dizionario di filosofia*, Torino, 1961, voz *Diritto*, p. 245 b. [Hay trad. cast. de Alfredo N. Galletti, México, F.C.E., 1ª ed. 1963, 2ª ed., 1966, p. 293 a.] .

pacífica. En la obra de Grocio no existe una teoría de la razón sino como pálido reflejo de las discusiones de la época, e incluso la célebre frase *etsi daremus non esse Deum*, como ha sido ampliamente demostrado por Fassò, es un remedo escolástico. En cuanto a la ley natural, Grocio la concebía aún como el mayor baluarte contra el utilitarismo y el escepticismo moral precisamente porque la concebía como el reflejo de un orden racional inmutable, del que el hombre era parte: lo que a juicio de Grocio garantizaba la validez universal de la ley natural a diferencia de la validez meramente histórica de la ley civil era su correspondencia con una naturaleza entendida como orden divino (si bien dispuesto no por la voluntad, sino por la razón divina).

2.b) La superioridad del iusnaturalismo moderno sobre el medieval se basa en el hecho de que el segundo considera la ley natural casi exclusivamente desde el punto de vista de los deberes que derivan de ella, y el primero, por el contrario, desde el punto de vista de los derechos que atribuye [4]. Se admite que la función del iusnaturalismo ha sido siempre la de poner límites al poder del soberano: pero en la concepción tradicional el iusnaturalismo cumplía esta función afirmando la obligación del soberano de no transgredir las leyes naturales; el iusnaturalismo moderno, por el contrario, atribuye a los súbditos, en primer lugar, el derecho de resistir al soberano que haya violado las leyes naturales, transformando así el deber del soberano de imperfecto en perfecto, de interno en externo; en segundo lugar, considera como fundamento originario de los límites del poder del estado no ya el deber del soberano de respetar las leyes naturales, sino un conjunto más o menos amplio de derechos individuales que preexisten al surgimiento del estado, los llamados derechos naturales, considerándose el deber del soberano de respetar las leyes naturales como una consecuencia de aquéllos.

El acuerdo de los investigadores sobre este punto es unánime: la teoría de los derechos naturales nace con Hobbes. En Grocio no hay rastro de ella: cuando trata de la soberanía, lo que fundamentalmente preocupa al presunto fundador del iusnaturalismo moderno es refutar la opinión de quienes sostienen en todo caso el fundamento popular de la misma, recurriendo entre otros argumentos a aquél con el que Aristóteles había justificado la esclavi-

[4] Cfr. últimamente L. STRAUSS, *Diritto naturale e storia*, Venezia, 1957, p. 183, y los autores que allí se citan. Pero también A. PASSERIN D'ENTREVES, *La dottrina del diritto naturale*, Milano, 1954, p. 76 y ss. [Hay trad. cast. de M. Hurtado Bautista, *Derecho natural*, Madrid, Aguilar, 1972].

tud. En un célebre pasaje del *De cive*, repetido también en el *Leviathan*, Hobbes abordaba sin medias tintas el problema de la distinción entre *lex* y *ius*, observando que «la ley es un vínculo, el derecho una libertad, y los dos términos son abiertamente antitéticos» (XIV, 3). Puesto que la esfera de la libertad, contrapuesta a la que se rige por leyes (por «leyes» ha de entenderse aquí leyes civiles), es el estado de naturaleza, este estado se caracteriza por la existencia no de deberes, sino de derechos: entre esos derechos sobresalen el derecho a la vida y el derecho sobre todas las cosas, indispensable para la conservación de la vida. Por ahora no debe preocuparnos el problema de que al constituirse el estado civil el ciudadano sea compelido a renunciar a su libertad natural y a gran parte de sus derechos naturales. Lo que importa, de cara a demostrar la innovación hobbesiana (innovación que vendrá cargada de consecuencias, opuestas incluso a las pretendidas por Hobbes), es que elabora por vez primera una acabada teoría del estado de naturaleza, de ese estado que habrá de convertirse en el principal expediente para fundamentar la teoría de los límites de la soberanía no tanto sobre el deber imperfecto del príncipe, sino más bien sobre los derechos perfectos del ciudadano.

Si quisiéramos extraer todas las consecuencias de las tesis que han sido expuestas y brevemente comentadas, deberíamos concluir que Hobbes, y nadie más que Hobbes, es el iniciador del iusnaturalismo moderno. Ahora bien, existe una interpretación de su pensamiento y de su posición en la historia del pensamiento jurídico —y no me gustaría equivocarme, pero es la interpretación predominante [5]— que hace de nuestro autor el precursor del positivismo jurídico. De ese modo el iusnaturalismo moderno se introduciría a través de un autor del que arrancaría al mismo tiempo la disolución del iusnaturalismo: situación que resulta un tanto embarazosa. Para salir de ella puede seguirse alguna de estas dos vías: o bien sostener que el llamado iusnaturalismo moderno no tiene nada que ver con el iusnaturalismo medieval, del que más bien es la antítesis, como *lucus a non lucendo* (este es el camino que recientemente ha seguido Piovani); o bien demostrar que Hobbes, a pesar de algunas concesiones más verbales que reales al positivismo jurídico, es un decidido defensor del derecho natural y

[5]Para una cuidadosa historia de la crítica cfr. M. CATTANEO. *Il positivismo giuridico inglese. Hobbes, Bentham, Austin*, Milano 1962, pp. 46 y ss. El autor de este ensayo, aun dando especial relieve al Hobbes iusnaturalista, acaba también por considerarlo como «el primer representante del positivismo jurídico inglés» (p.46).

sustancialmente mucho más iusnaturalista de lo que por lo general se está dispuesto a creer (que es el camino magistralmente recorrido por Warrender). Por mi parte, en cambio, menos drásticamente, creo que se puede salir del atolladero en cuanto nos demos cuenta de estas dos cosas: 1) que iusnaturalismo y positivismo jurídico son conceptos un tanto ambiguos (como lo son, por lo demás, todas las expresiones que designan grandes corrientes de pensamiento, constantemente recurrentes y siempre persiguiéndose) y existen varias formas, no todas mutuamente excluyentes, de ser iusnaturalistas y positivistas; 2) que, a pesar de su formidable armazón conceptual, la coherencia de Hobbes es menos invulnerable de lo que parece a primera vista y de lo que yo mismo he entendido o he dado a entender en estudios precedentes [6].

Llamo «iusnaturalistas» a los sistemas de pensamiento en los que aparecen al menos estas dos afirmaciones: 1) además del derecho positivo (cuya existencia ningún filósofo del derecho ha osado nunca negar), existe el derecho natural; 2) el derecho natural es superior (en el sentido que precisaremos en breve) al derecho positivo. Creo que históricamente estas dos condiciones esenciales concurren en tres sistemas filosófico-jurídicos distintos, que se diferencian entre sí por el distinto modo en que conciben la relación de superioridad entre derecho natural y derecho positivo; por tanto, si se quieren evitar confusiones y malentendidos, hay que distinguir tres tipos diferentes de sistemas iusnaturalistas, recurriendo a la formulación de tres tesis generales: 1) entre derecho natural y derecho positivo hay una relación de principio a conclusión (o de máximas generales a aplicaciones concretas); 2) el derecho natural determina el contenido de las normas jurídicas, en tanto que el derecho positivo, al hacerlas obligatorias, garantiza su eficacia; 3) el derecho natural constituye el fundamento de validez del ordenamiento jurídico positivo tomado en su conjunto.

Lo que se entiende de manera diferente en cada uno de estos tres posibles sistemas iusnaturalistas es la *superioridad* del derecho natural sobre el derecho positivo. De acuerdo con la conocida terminología kelseniana, puede decirse de un derecho (y entiendo aquí por «derecho» tanto la norma aislada como la totalidad de un ordenamiento) que es superior a otro bien en el sentido de

[6] Tiene razón Cattaneo cuando afirma: «El pensamiento de Hobbes es tan complejo y contiene algunas contradicciones de fondo tales —como, sobre todo, el conflicto entre el derecho natural a la autoconservación y la soberanía, ambos tendentes al absoluto— que no es posible extraer de él conclusiones extremas y demasiado unilaterales» (*Op. cit.*, pp. 119-120).

un sistema estático, o bien en el sentido de un sistema dinámico, según que el derecho inferior reciba de él su contenido (a modo de conclusión lógica de una premisa evidente), o su validez. En ninguno de los casos puede la norma inferior abrogar a la superior; pero en el primero se dice de la norma inferior incompatible con la superior que es injusta, mientras que en el segundo se dice que es inválida. Pues bien, los tres distintos sistemas iusnaturalistas se diferencian según que la superioridad del derecho natural sobre el derecho positivo sea a la vez de ambos tipos (sistema I), o exclusivamente del primero (sistema II), o exclusivamente del segundo (sistema III): 1) en Santo Tomás, el derecho humano, que se concibe como una *conclusio* extraída de las máximas generalísimas del derecho natural, recibe del derecho natural tanto el contenido como el fundamento de su validez [7]; 2) en un sistema en el que se atribuye al derecho positivo la función de garantizar la eficacia de las normas de derecho natural (el sistema de Locke, siquiera sea aproximadamente, puede considerarse de este tipo), cada norma de derecho positivo toma su contenido de las leyes naturales, pero no el fundamento de su validez; 3) finalmente, en un sistema en el que el derecho natural constituye el fundamento de validez del ordenamiento jurídico en su conjunto, la superioridad del derecho natural sobre el derecho positivo consiste, a la inversa, en el hecho de que el derecho positivo depende del derecho natural no en cuanto al contenido, sino en cuanto a la validez.

Aunque el pensamiento de Hobbes, como he dicho, dista de ser simple —más bien bajo una superficie lisa oculta un sinnúmero de asperezas— casi siempre la letra y siempre, a mi juicio, el espíritu del sistema me inducen a interpretarlo como un iusnaturalismo del tercer tipo. Ya he desarrollado esta tesis en otra ocasión [8]. Pero ya que autores recientes como Warrender y, hasta cierto punto, Cattaneo, han revalorizado el iusnaturalismo de Hobbes, me ha parecido oportuno volver a tomar parte en la discusión con alguna aclaración nueva y también con alguna matización adicional (que agradezco a los críticos).

---

[7]Distinto es el caso de las leyes humanas concebidas como *determinationes* del derecho natural: Sto. Tomás dice respecto a ellas que «ex sola lege humana vigorem habent» (*Summa theologica*, 1ª II ae, q. 95, art. 2).

[8]«Legge naturale e legge civile nella filosofia politica di Hobbes» en *Studi in memoria de Gioele Solari*, Torino, 1954, pp. 61-101. [Ahora en *Da Hobbes a Marx. Saggi di storia della filosofia*, Napoli, Morano Ed., 1ª ed. 1965; 3ª ed. 1974, pp. 11-49] .

2. El objetivo principal que persigue Hobbes con su filosofía política es el de asentar el poder civil sobre sólidos cimientos. La ideología del derecho natural era aún tan vigorosa en su época que la demostración de que el deber de obedecer al soberano derivaba de una ley natural le pareció a Hobbes la mejor manera de dar un fundamento al poder civil. Todo el discurso hobbesiano acerca del derecho natural —discurso por el que pudo afirmar que la ley natural era el tema principal de su obra, de una obra, adviértase, que trata de defender el máximo de soberanía compatible con el mínimo de resistencia— se condensa en afirmar que el deber de obedecer al soberano es de derecho natural y que, una vez constituído el estado, los súbditos no tienen más deber natural (o moral) que el de obedecer, salvo en casos excepcionales y perfectamente delimitados. A este respecto, resultan irrebatibles al menos dos pasajes del *De Cive*: «La ley natural manda obedecer a todas las leyes civiles en virtud de la ley natural que prohibe violar los pactos; [...]no ha señalado nuestro Salvador ley alguna acerca del gobierno del Estado fuera de las leyes naturales, es decir, fuera del mandato de obedecer al Estado mismo» [9]. Esta tesis vuelve a confirmarse en la obra más importante sobre el pensamiento político de Hobbes que ha aparecido en estos últimos años [10]. El propósito de su autor, Howard Warrender, no es el de encuadrar a Hobbes en el iusnaturalismo o en el positivismo —propósito por lo demás un tanto trivial— sino más bien el de demostrar que la ley natural desempeña en su pensamiento una función ineliminable y, más exactamente, el de refutar a los intérpretes que han subrayado en varias ocasiones la falta o la ineficacia en el sistema hobbesiano de una obligación natural (o moral) diferente de la civil. Pero el argumento preferido de Warrender para sostener sus tesis es que, si Hobbes no hubiese admitido una obligación moral previa e independiente de la obligación civil, toda su teoría de la obligación política se habría derrumbado: dicha obligación moral es la que deriva de la ley natural que ordena cumplir los pactos, en primera y última instancia el pacto del que la obligación política deriva.

A decir verdad, no faltan referencias y fragmentos que pueden inducir a una interpretación del iusnaturalismo hobbesiano co-

---

[9] *De Cive*, XIV, 10 (edic. U.T.E.T., 1959, p. 272) [Hay trad. cast., cit, supra en nota 7 del capítulo I].

[10] H. WARRENDER, *The Political Philosophy of Hobbes. His theory of Obligation*, Oxford, 1957.

[11] *De cive*, XIV, 14 (p. 276); *Leviathan*, XXVI (edic. Oakeshott, p. 183) [Hay trad. cast. de esta última obra, cit. supra en nota 9 del capítulo I].

mo iusnaturalismo del segundo tipo, es decir, de aquella clase de iusnaturalismo en que el derecho natural suministra el contenido de la regla, en tanto que el derecho positivo garantiza su eficacia. Todo el desarrollo inicial de la demostración —las leyes naturales existen en el estado de la naturaleza, pero no son generalmente eficaces a causa del estado de inseguridad en que se encuentran los individuos en sus relaciones recíprocas, por lo que hace falta un poder firme e indiscutido que, al restituir la seguridad a los hombres asociados, haga posible la ejecución de las leyes naturales— haría pensar que Hobbes pretendía construir un sistema jurídico en el que el derecho natural constituyera el conjunto de las normas primarias o sustanciales y el derecho positivo el conjunto de las normas secundarias o sancionadoras. En el mismo sentido se puede interpretar la teoría seguida por Hobbes respecto a la integración de las lagunas mediante el recurso a la ley natural [11]: si ante la falta de una ley positiva aflora de nuevo la ley natural, quiere ello decir, se argumenta, que el derecho natural nunca ha desaparecido, que, por el contrario, debajo o detrás de cada norma positiva existe, o debe existir, una norma correspondiente del derecho natural. Es más, precisa Hobbes, la ley civil castiga «también a los transgresores materiales de las leyes naturales, cuando la transgresión se produzca consciente y voluntariamente» [12], dando a entender que, en tanto que normas sustantivas de conducta, las leyes naturales siempre están vigentes, aun cuando su obligatoriedad externa y por tanto su eficacia dependan exclusivamente de que se haya operado su recepción o bien por el legislador previamente y de una vez por todas, o bien por el juez sucesivamente en caso de laguna, es decir, en el caso singular no previsto por anticipado. Desde un punto de vista literal el pasaje más favorable a esta interpretación es aquél del cap. XXVI del *Leviatán,* intrincadísimo y que ha sido un hueso duro de roer —aunque por distintos motivos— para el mismo Warrender, en el que Hobbes, tras haber dicho que la ley de la naturaleza y la ley civil se contienen una a otra y son de igual extensión, precisa que las leyes de la naturaleza no llegan a ser efectivamente leyes mientras no existe el Estado, «porque el poder soberano obliga a los hombres a obedecerlas», y concluye: «Ley civil y ley natural no son dos géneros distintos de ley, sino partes diferentes de una ley; de ellas, una parte es escrita y se llama civil; la otra, no es escrita y se denomina natural» [13].

---

[12] *De cive,* XIV, 14 (pp. 276-277).
[13] *Lev.*, XXVI, 4 (p. 174).

Pero a mi juicio concurren argumentos más decisivos en apoyo de la tesis según la cual el iusnaturalismo hobbesiano sería en última instancia un iusnaturalismo del tercer tipo. Y en primer lugar un argumento de la máxima generalidad, extraído del espíritu mismo del sistema: el iusnaturalismo del segundo tipo es históricamente la ideología del Estado limitado o liberal y de las teorías de la resistencia; Hobbes pretende sostener con todas sus energías las razones del Estado absoluto, de un Estado cuyo poder encuentre el menor número posible de límites en los derechos de los demás, y de la obediencia absoluta, de una obediencia de tal clase que no cabe otra mayor [14]: como tendremos ocasión de ver, es el iusnaturalismo del tercer tipo, cuyo rasgo esencial consiste en rechazar el derecho natural como fuente de contenidos normativos, aceptándolo exclusivamente como fundamento de validez del ordenamiento en su conjunto, el que sirve magníficamente para fundamentar racionalmente la ideología del Estado absoluto.

La aversión que siente Hobbes hacia el derecho natural como conjunto de normas sustanciales, que como tales siguen siendo válidas tras la constitución del estado civil, puede ser abundantemente documentada. Texto decisivo es el que puede leerse en el *De Cive*, en base al cual cabría incluir legítimamente a Hobbes entre los más puros representantes del positivismo ético, es decir, de la tesis según la cual la ley es justa por el mero hecho de ser ley: «Por tanto, ya que es prerrogativa del rey discernir el bien del mal, resultan inicuas las palabras que oímos a diario: es rey quien obra rectamente, no hay porque obedecer a los reyes si no ordenan cosas justas y otras por el estilo. Lo justo y lo injusto no existían antes de que se instaurara la soberanía; su naturaleza depende de lo que ha sido ordenado; y cualquier acción es por sí misma indiferente: que sea justa o injusta depende del derecho del soberano. Por consiguiente los reyes legítimos, al ordenar algo lo hacen justo por el mero hecho de ordenarlo, así como prohibiéndolo lo hacen injusto precisamente por haberlo prohibido» [15]. Esta afirmación es tan grave que nos induce a buscar alguna forma de atenuarla: aunque Hobbes parezca referirse a todas las acciones posibles, podría sostenerse que el poder del soberano para establecer lo que está bien y lo que está mal alcanza sólo a las acciones indiferentes, es decir, a las accciones que las leyes naturales ni

---

[14] *De cive*, VI, 13 (p. 165).

[15] *De cive*, XII, 1 (p. 223). En *Lev.*: «...está claro que la medida de las acciones buenas y malas es la ley civil y el juez es el legislador, que es siempre el representante del estado» (XXIX, p. 211).

ordenan ni prohíben, como se desprendería de otro texto: «Lo que la ley divina prohíbe no puede permitirlo la ley civil, y lo que la ley divina ordena, la ley civil no puede prohibirlo. Sin embargo, lo que está permitido por el derecho divino, lo que por derecho divino puede hacerse, es posible que la ley civil lo prohiba, porque una ley inferior puede restringir la libertad que la ley superior concede, aunque no puede ampliarla» [16]. Ahora bien, puede aducirse en sentido contrario la más curiosa y provocativa tesis del *De Cive*, repetida con frecuencia, que concierne justamente a las acciones no indiferentes —es decir, a las ordenadas o prohibidas por la ley natural— y que muestra a las claras cómo para Hobbes corresponde exclusivamente al soberano calificar de lícitas o ilícitas incluso las acciones reguladas por la ley natural: «Las leyes naturales prohíben el hurto, el homicidio, el adulterio y todas las diferentes clases de daños. Pero lo que deba entenderse entre los ciudadanos por hurto, homicidio, adulterio o daño ha de determinarse por medio de la ley civil, no de la natural» [17]. De esta premisa deriva la atrevida conclusión (y, por su atrevimiento, sorprendente) de que «ninguna ley civil, a menos que haya sido promulgada con la intención de ofender a Dios [...], puede ser contraria a la ley natural» [18]. Tomada al pie de la letra (aunque, como veremos más adelante, es preciso admitir alguna excepción), esta afirmación debería ser interpretada en el sentido de que el soberano no yerra nunca, sea lo que sea lo que ordene o prohiba, y siempre está en lo justo, ya que la extrema generalidad de las leyes naturales, por un lado, y su absoluta libertad para interpretarlas, por otro, determinan que cualquier ley civil sea siempre conforme a la ley natural. En pocas palabras: según el iusnaturalismo del segundo tipo, la ley civil recibe la ley natural, y por tanto depende de ella; según este texto hobbesiano, la ley civil modela a su manera el derecho natural, sometiéndolo por consiguiente a sus propios fines. En el primer caso el soberano se asemeja más al

[16] *De cive*, XIV, 3 (p. 267). Otra interpretación es la propuesta por Cattaneo, quien, queriendo absolver a Hobbes de la acusación de positivismo ético, extrae su argumento de la definición de ley dada en *Lev.* al comienzo del cap. XXVI, así como de algún otro pasaje, para mostrar qúe Hobbes utiliza «justo» e «injusto» en el sentido de «legal» e «ilegal» *(op. cit.*, p. 106 y ss.): la exégesis de Cattaneo, que me parece aceptable en cuanto a la definición del *Lev.*, no creo que pueda aplicarse también al pasaje citado por mí en el texto, pasaje que Cattaneo no toma en consideración.

[17] *De cive*, VI, 16 (p. 169). Del mismo modo, XIV, 10 (p. 273); XVII, 10 (pp. 341-42).

[18] *De cive*, XIV, 10 (p. 273).

mecánico que pone en movimiento una máquina ya perfecta en sí misma; en el segundo, al escultor que crea una estatua a partir de un material en bruto.

El argumento más fuerte a favor de la independencia de la ley civil respecto a la ley natural en lo que concierne al contenido lo proporciona, más que la tesis que se acaba de mencionar (que desaparece en el *Leviathan*), la teoría hobbesiana de la obediencia, que es uno de los elementos esenciales del sistema. En varios lugares Hobbes llama a la obediencia que el súbdito debe al soberano «obediencia simple». Así como la soberanía absoluta no es un poder sin límites (sólo el poder de Dios lo es), sino «el poder mayor que pueda llegarse a concebir» [19], la obediencia simple, a la que Hobbes llama también absoluta, no es tampoco una obediencia sin límites, sino aquella que es de tal clase que «no cabe otra mayor» [20]. Pues bien, Hobbes entiende por obediencia simple la que se debe al mandato en cuanto tal, independientemente de su contenido, fundada en la promesa de hacer sin replicar todo lo que ordene la persona a la que transmitamos el derecho a mandar. Es la misma obediencia debida por el esclavo a su amo [21], por Adán y Eva a Dios en el paraíso terrenal [22]. Este tipo de obediencia, entre otras cosas, diferencia a la ley en cuanto mandato del consejo: «Puesto que las leyes se obedecen no por su contenido, sino por la voluntad de quien emanan, la ley no es un consejo, sino una orden, y se la puede definir así: ley es la orden de la persona (individuo o asamblea) cuyo precepto contiene en sí mismo la razón de la obediencia» [23].

Uno de los aspectos característicos y más destacados del iusnaturalismo tradicional es la teoría según la cual una ley positiva sólo es válida si es conforme a la ley natural. En las célebres palabras consagradas por Santo Tomás: «Non videtur esse lex quae iusta non fuerit, unde inquantum habet de iustitia intantum habet de virtute legis» [24]. Todas las tesis de Hobbes que

---

[19] *De cive*, VI, 6 (p. 159).

[20] *De cive*, VI, 13 (p. 165).

[21] «Quien se obliga... a obedecer los mandatos de alguien antes de saber lo que se le va a ordenar, está obligado a ejecutarlos simplemente sin ninguna restricción» (*De cive*, VIII, 1; p. 194).

[22] «...con el famoso precepto de no comer los frutos del árbol de la ciencia del Bien y del Mal... Dios había exigido una obediencia simplicísima a sus mandatos, es decir, una obediencia que no admitía que se discutiera si lo que se había ordenado estaba bien o mal» (*De cive*, 2, p. 312).

[23] *De cive*, XIV, 1 (p. 265). Cfr. Tambien *Lev.*, XXV (p. 166).

[24] *Summa theologica*. I, II^{ae}, q. 95. art. 2.

se acaban de exponer representan la negación de esta teoría. En primer lugar: si corresponde al soberano establecer lo que está bien y lo que está mal y, en consecuencia, es justo lo que se ha ordenado e injusto lo que se ha prohibido, la ley es justa no en virtud de su conformidad con una ley distinta y superior, sino por el mero hecho de haber emanado del soberano legítimo. En segundo lugar: si ninguna ley civil puede ser contraria a la ley natural desaparece la posibilidad de discordancia entre ley civil y ley natural, siendo esa discordancia la única que permitiría considerar que una ley civil es inválida aun habiendo sido legítimamente promulgada. En tercer lugar: si el súbdito debe obedecer los mandatos del soberano por el mero hecho de ser tales, cualquiera que sea su contenido, se sigue de ello que los mandatos del soberano, o lo que es lo mismo, las leyes, son válidas independientemente de su conformidad con la ley natural. Por consiguiente, ¿debe extraerse la conclusión de que para Hobbes, una vez constituido el Estado, todas las leyes que emanan de él son válidas, incluso las contrarias a la ley natural, de manera que el súbdito está obligado a obedecer todas las leyes civiles, incluídas las que contradicen la ley natural? Si se pudiera dar a esta pregunta una respuesta afirmativa, ¿en qué sentido cabría hablar aún de un iusnaturalismo hobbesiano? ¿No habría más bien que incluir a Hobbes entre los más resueltos sostenedores del positivismo jurídico, más aún, en esa forma radical de positivismo jurídico que es el legalismo ético?

Creo que esta pregunta se puede contestar sin evasivas si fijamos nuestra atención en la tercera forma de iusnaturalismo, que como hemos visto es la que más se acomoda al pensamiento de Hobbes, e ilustramos todas sus implicaciones. Lo característico de esta forma de iusnaturalismo, como se ha dicho, es el reconocimiento de que una vez constituido el estado, subsiste una única ley natural, la que impone el deber de obedecer las leyes civiles. Ahora bien, aun prescindiendo de la particular tesis hobbesiana según la cual corresponde al soberano determinar el contenido de las leyes naturales, debe admitirse, si se sigue la lógica de esta teoría, que la ley natural general que fundamenta la legitimidad del poder civil acaba por sanar cualquier eventual contradicción que se produzca en el futuro entre ley natural y ley civil. Si, en el caso de ser posible una contradicción entre ley civil y ley natural, el ciudadano obedeciese a la segunda, y no a la primera, violaría la ley natural general que prescribe la obediencia a las leyes civiles. Podría replicarse que la ley general impone obedecer solamente las leyes civiles que no entren en conflicto con leyes naturales. Pero si eso fuera cierto la ley general ya no tendría ninguna razón de ser,

puesto que bastaría con admitir la existencia de la obligación de obedecer las leyes naturales particulares. Dicho con otras palabras: si el ciudadano sólo estuviera obligado a obedecer las leyes civiles que son conformes al derecho natural, la ley natural podría perfectamente ahorrarse la molestia de enunciar el deber de obediencia a las leyes civiles, puesto que el deber de obediencia a las leyes naturales sería suficiente para obtener el respeto exigido a las leyes civiles. Si esta interpretación es acertada, si es correcto interpretar la tercera forma de iusnaturalismo como una teoría que, mediante la enunciación de una ley natural general que legitima al derecho positivo, trata de preservar de una vez por todas de la desobediencia individual al sistema jurídico positivo en su conjunto, entonces cabe entender esta tercera forma de iusnaturalismo como una forma de transición entre el iusnaturalismo tradicional y el positivismo jurídico. Lo que, entre otras cosas, puede explicar cómo es que diferentes autores, aun estando sustancialmente de acuerdo en la interpretación que se ha de dar del pensamiento hobbesiano, acaben sosteniendo unos que es aún iusnaturalista con la misma seguridad con que otros sostienen que es ya positivista [25].

Lo que induce a incluir al sistema hobbesiano entre los sistemas iusnaturalistas es la presencia en él de las dos condiciones que nos ha parecido necesario formular para caracterizar cualquier tipo posible de iusnaturalismo: es decir, el reconocimiento de que existe un derecho natural además del derecho positivo y de que el primero es superior al segundo. Por el contrario, lo que sugiere un acercamiento a las teorías positivistas es la diferente forma en que opera el atributo de la superioridad. En las dos primeras formas de iusnaturalismo la superioridad del derecho natural sobre el derecho positivo actúa en el sentido de que una norma positiva contraria al derecho natural no es válida, o , con otras palabras, en el sentido de que la conformidad con el derecho natural es el criterio de validez de cada una de las normas del derecho positivo: ya se afirme que las normas positivas derivan deductivamente de

[25]«...es interesante observar cómo una tesis hobbesiana —la consideración del derecho natural como mero fundamento y justificación del derecho positivo— lleva por un lado a Bobbio a calificar a Hobbes de iniciador del positivismo jurídico y, por el contrario, lleva por otro a Kelsen a considerar a Hobbes como iusnaturalista y a confirmar su idea de que el objetivo principal del derecho natural es el de atribuir un fundamento absoluto y sagrado al derecho positivo» (CATTANEO, *Il positivismo giuridico inglese*, cit., p. 49).

los principios generales del derecho natural, o bien que constituyen la garantía de la eficacia de las correspondientes leyes naturales, la consecuencia es en ambos casos la misma, a saber, que una norma positiva sólo es válida si es conforme al derecho natural. En la tercera forma de iusnaturalismo, por el contrario, aunque sigue siendo lícito afirmar que la ley natural es superior a la ley positiva porque fundamenta su legitimidad e instaura su obligatoriedad, esa superioridad tiene ya otra consecuencia: fundamenta la legitimidad e instaura la obligatoriedad del ordenamiento jurídico positivo en su conjunto, no de cada una de las normas que lo componen. Una vez constituido el poder civil —lo que se produce, eso sí, sobre la base de una ley natural— cada una de las normas del sistema deriva su validez no ya de las leyes naturales particulares, sino exclusivamente de la autoridad del soberano, por lo que cada una de las normas puede ser válida sin ser conforme al derecho natural. De este principio de legitimación del ordenamiento jurídico puede afirmarse lo mismo que del principio de efectividad en el sistema kelseniano: así como el principio de efectividad constituye el criterio de validez del ordenamiento en su conjunto y no de cada una de sus normas, por lo que pueden existir normas que siguen siendo válidas sin ser eficaces, así también el principio de legitimación hobbesiano proporciona un criterio de validez para el ordenamiento en su conjunto, no para cada norma, por lo que puede darse el caso de normas que son válidas aun siendo contrarias al derecho natural.

Esta alusión al principio de efectividad también sirve para impedir cualquier confusión entre el sistema hobbesiano y el positivismo jurídico moderno, para evitar que el acercamiento del sistema hobbesiano a la teoría del positivismo jurídico nos lleve a tomar a Hobbes por un positivista contemporáneo. Pueden adscribirse al positivismo jurídico todas aquellas teorías que no reconocen la existencia de un derecho natural junto al derecho positivo y para las cuales, por consiguiente, no existe más derecho que el derecho positivo. Como se ha visto, Hobbes sitúa una ley natural como fundamento del derecho positivo: por tanto no es un positivista. Si un positivista moderno se remonta a la norma fundamental del sistema jurídico positivo, ésta no es una ley natural, sino una hipótesis o una premisa convencional. Si busca una legitimación del ordenamiento, no la busca en una norma que trascienda al sistema, sino en el hecho empíricamente constatable de que el ordenamiento es de hecho obedecido. En una teoría positivista moderna, precisamente, el principio de efectividad, que toma el puesto de la ley natural general de Hobbes, elimina hasta el último rastro de iusnaturalismo.

3. El análisis del pensamiento hobbesiano, entre iusnaturalismo y positivismo, no quedaría completo si no se añadiese que Hobbes está bastante lejos de extraer todas las consecuencias que derivan de las premisas de su sistema. No hay que ser más hobbesianos que Hobbes. Quien, a pesar de las intenciones y afirmaciones ya examinadas, admite en algunos casos el derecho de resistir a la ley injusta. Ya a propósito de la obediencia del esclavo a su amo había añadido: «El vencido debe al vencedor servidumbre y obediencia absolutas, en el límite de sus posibilidades *y de las prescripciones de las leyes divinas*» [26]. Al comienzo de la tercera parte del *De Cive*, resumiendo brevemente su pensamiento, afirma: «[...] se debe obediencia simple al soberano, es decir, *en todo lo que no contradiga los mandamientos de Dios*» [27]. Leyes naturales y mandamientos divinos, nótese bien, son para Hobbes lo mismo: la diferencia entre unas y otros se refiere no al contenido, sino únicamente a la fuente. Y en otro lugar: «Lo que la ley divina prohibe, la ley civil no puede permitirlo, y lo que la ley divina ordena, no puede prohibirse por la ley civil» [28]. Ahora bien, una vez admitido el principio, Hobbes trata de limitar sus efectos tanto como le resulta posible, definiendo con exactitud los casos en que es lícita la desobediencia, de manera que no quede al arbitrio del individuo, y reconociendo el derecho de resistencia sólo en situaciones extremas.

Como se sabe y ha sido varias veces ilustrado, Hobbes extrae de la máxima moral fundamental según la cual la vida debe ser conservada la conclusión de que el derecho natural a la vida es inalienable. Pero no siempre se nos recuerda que no sólo intenta proteger el derecho a la vida terrena, sino también a la vida eterna. El soberano puede ordenar todo excepto aquello que ponga en peligro la vida terrena o la eterna: frente a un mandato de esa índole, surge el derecho de resistencia o, textualmente, «la libertad de desobedecer» [29]. Los casos relativos al derecho a la vida han sido hace poco examinados cuidadosamente por Cattaneo [30]. Pero obsérvese: si se quieren llevar las premisas hobbesianas hasta sus últimas consecuencias, se debe reconocer que el soberano tiene también en este caso, valga la expresión, la sartén por el mango: ya se ha visto que para Hobbes corresponde al soberano definir lo que

---

[26] *De cive*, VIII, 1 (pp. 193-194). El subrayado es mío.
[27] *De cive*, XV, 1 (p. 288). El subrayado es mío. Cfr. *Lev.*, XXXI (p. 232).
[28] *De cive*, XIV, 3 (p. 267).
[29] *Lev.*, XXI (p. 142).
[30] CATTANEO, *Il positivismo giuridico inglese*, cit., pp. 88 y ss., 103 y ss.

ha de entenderse por hurto, homicidio o adulterio. Pues bien, así como corresponde al soberano decidir que matar a otro en legítima defensa o matar a un enemigo en la guerra no es un homicidio, no se ve por que no habría de tener el soberano poder de establecer que tampoco es un homicidio matar a un súbdito en otras circunstancias, como por ejemplo en el caso de la pena capital.

Por lo que se refiere al derecho a la vida eterna, las concesiones que hace Hobbes a la libertad de desobedecer son extremadamente exiguas. Las leyes divinas son o bien las leyes naturales (de las que sólo es intérprete el Estado) o bien las leyes relativas al culto. En relación a estas últimas, Hobbes examina cuáles son los deberes de los hombres en el reino de Dios a través de la naturaleza, del Antiguo Testamento y del Nuevo Testamento. En el reino de Dios a través de la naturaleza, las leyes relativas al culto o bien se refieren a los modos convencionales de honrar a Dios, y corresponde entonces al estado su determinación, o se refieren por el contrario a las formas naturales del culto, debiendo en cualquier caso intervenir el estado, bien para uniformar su uso público, bien para dar una interpretación de las mismas unívoca y válida para todos los súbditos. En conclusión: «La interpretación de las leyes naturales, ya sean sagradas o seculares, cuando Dios reina a través de la naturaleza, depende de la autoridad del Estado [...] : en consecuencia Dios ordena todo cuanto desea mediante la voz de los soberanos, y a la inversa, lo que éstos ordenan acerca del culto de Dios y en materia secular debe entenderse como ordenado por Dios» [31]. Sólo se admiten dos excepciones al deber de obediencia: 1) cuando el soberano ordene que se ofenda a Dios; 2) cuando ordene que se le honre como si él fuera Dios [32]. En el reino de Dios a través del Antiguo Testamento, el rápido análisis que Hobbes lleva a cabo en el cap. XVI del *De Cive* tiende a demostrar que los judíos estaban obligados a obedecer a sus jefes en todo salvo en el caso de que la orden del superior implicase la negación de la providencia divina o impusiese la idolatría. En conclusión: «Debían obedecer en todo lo demás, y si el rey o el sacerdote que ostentaba el poder supremo había dado una orden contraria a las leyes, incurría en pecado quien tenía la suprema autoridad, no el súbdito, cuyo deber no es el de discutir, sino el de ejecutar las órdenes de sus superiores» [33]. Finalmente, en lo que concierne al reino de Dios a través del Nuevo Testamento, lo que Hobbes da

---

[31] *De cive*, XV, 17 (p. 304). Cfr. *Lev.* XXXI (p. 240).
[32] Pero incluso esta excepción queda eliminada en *Lev.*, XLV (p. 427).
[33] *De cive*, XVI, 18 (p. 328). Cfr. Lev., XL.

con una mano, cuando enuncia el principio en virtud del cual «los ciudadanos deben obedecer en todo a sus soberanos, salvo en aquello que contradiga los mandamientos de Dios», lo quita enseguida con la otra: «Los mandamientos de Dios en un Estado cristiano son, en lo que concierne a los asuntos temporales [...] las leyes y sentencias del Estado [...]; en lo que concierne a los asuntos espirituales [...], son también las leyes y sentencias del Estado, es decir, de la Iglesia, puesto que Estado cristiano e Iglesia [...] son una misma cosa» [34]. En conclusión: «[...] en un Estado cristiano los gobernantes han de ser obedecidos en todo, tanto en los asuntos espirituales como en los materiales» [35].

Como puede apreciarse, si Hobbes estaba dispuesto a dejar un cierto margen a la desobediencia civil para garantizar la seguridad de la vida terrena, era bastante menos liberal cuando lo que estaba en juego era la seguridad de la vida eterna: de mi vida me ocupo yo, que de la vida eterna ya se ocupa el Estado. Una vez más la norma-clave para consolidar el principio de obediencia es la ley natural que ordena obedecer las leyes civiles: que después de todo, como las demás leyes naturales, es también un mandamiento divino, y en consecuencia un mandato al que hay que obedecer también para conseguir la salvación eterna. ¿Cómo podría admitirse que el ciudadano desobedezca al Estado para asegurarse la vida eterna cuando una de las condiciones para asegurársela es obedecer a la ley divina-natural que ordena obedecer al Estado? Así, al obedecer al Estado, el ciudadano mata dos pájaros de un tiro: gana la paz en la tierra y la gana igualmente en el cielo. El sistema hobbesiano se cierra con una nueva prueba de su preferencia por el iusnaturalismo del tercer tipo, en el que se destaca finalmente entre todas las leyes naturales la que prescribe la obediencia a las leyes civiles, que por su misma esencia, una vez reconocida y respetada como condición de seguridad terrena y de salvación ultraterrena, tiende a invalidar todas las demás leyes naturales desde el momento mismo en que se constituye como fundamento de validez de todas las leyes civiles: «Resulta claro, por tanto, que en lo que concierne al homicidio y por extensión a cualquier otra lesión, así como a las penas que pueden establecerse, la ley de Cristo ordena obedecer solamente al Estado» [36].

El punto de partida de este artículo ha sido la constatación de que, a través de diferentes caminos, el iusnaturalismo moderno se

---

[34] *De cive*, XVIII, 13 (p. 387). Cfr. *Lev.*, XLIII.
[35] *De cive*, eodem.
[36] *De cive*, XVII, 10 (p. 342).

inicia con Hobbes. El punto de llegada es el reconocimiento de que el iusnaturalismo hobbesiano es de tal naturaleza que acaba más abriendo camino al positivismo jurídico que contribuyendo a perfeccionar el edificio del iusnaturalismo tradicional. Por otra parte, se equivocaría quien creyese poder sacar la conclusión de que el iusnaturalismo acaba cayendo en los brazos del positivismo jurídico. ¡Nada de eso! Lo cierto es que Hobbes inventa, elabora, perfecciona los más refinados ingredientes iusnaturalistas —el estado de naturaleza, las leyes naturales, los derechos individuales, el contrato social—, pero los emplea ingeniosamente para construir una gigantesca máquina de obediencia. Habrá que llegar hasta Locke para encontrar, heredados y reunidos, el método iusnaturalista, que con tanta habilidad manejó Hobbes, y la ideología típicamente iusnaturalista de los límites del poder estatal, confutada y rechazada por Hobbes. El iusnaturalismo moderno pasa, es cierto, por Hobbes, pero se afirma sólo con Locke.

Capítulo III

VICO Y LA TEORIA DE LAS FORMAS DE GOBIERNO*

I. El pensamiento político occidental ha heredado de los griegos, y en particular de Aristóteles, un enorme patrimonio de conceptos fundamentales, de auténticas categorías para la comprensión del «mundo de las naciones» en sus distintas formas y en sus cursos (o recursos) históricos: tan grande, que no se ha agotado aún a pesar del transcurso de los siglos. Una parte destacada de ese patrimonio está constituída por la tipología de las formas de gobierno, especialmente en la formulación aristotélica de las tres formas puras y las tres corrompidas que se ha convertido en canónica. En su versión clásica la tipología de las formas de gobierno constituye un auténtico sistema conceptual, es decir, un conjunto de conceptos interdependientes que cubren y delimitan a la vez un sector del mundo objetivo y que están conectados entre sí de manera tal que la modificación de uno de ellos conlleva la de los demás. Como cualquier otro sistema conceptual constituído en el campo de las disciplinas históricas y sociales, también la tipología de las formas de gobierno puede emplearse y de hecho se ha empleado con tres fines distintos: a) para describir y clasificar las formas de gobierno que se han dado históricamente, mediante la asimilación de lo semejante y la diversificación de lo diferente, con una operación mental que no difiere de la que realiza el botánico

---

*Reanudo el tema ya desarrollado en un capítulo de mi curso *La teoria delle forme di governo nella storia del pensiero politico*, Torino, 1976, pp. 117-132, así como en una conferencia pronunciada el 2 de octubre de 1976 con ocasión de la inauguración del Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli.

que clasifica plantas o el zoólogo que clasifica animales; b) para expresar una preferencia por una de las formas sobre las demás, cuando el orden en base al cual las diferentes formas se disponen en el sistema sea no sólo ontológico, sino también axiológico, establecido en base a juicios de valor; c) para describir (o prescribir) las etapas del movimiento histórico, cuando dentro del mismo sistema conceptual las diferentes formas estén dispuestas en un determinado orden cronológico, que no hay que confundir, y de hecho a menudo no coincide, ni con el orden ontológico ni con el axiológico. En aras de la brevedad llamaré a estos tres usos descriptivo, prescriptivo e histórico (advirtiendo que el histórico puede ser a su vez descriptivo o prescriptivo).

No requiere mayor comentario el decir que la tipología de las formas de gobierno se ha empleado desde los orígenes con estos tres fines, es decir, para ofrecer una representación objetiva de todos los posibles modos en que se constituyen y se perpetúan las sociedades políticas (uso descriptivo); para distinguir las formas buenas de las malas, las mejores de las peores o la óptima de la pésima (uso prescriptivo); o para representar el curso histórico como paso (obligado) de una determinada forma a otra (o uso histórico, ya sea meramente descriptivo o también prescriptivo). Me limito a observar que su enorme vitalidad depende de su capacidad representativa (que corresponde al uso descriptivo), o de la carga emotiva que llevan consigo las palabras que se usan para designar esos conceptos —monarquía, aristocracia, oligarquía, democracia...— (de donde deriva su fuerza el uso prescriptivo), o bien, por último, de la aptitud que se le ha reconocido para representar el momento histórico como paso o transformación de una u otra constitución (a lo que corresponde el uso histórico).

El tema es fascinante y merecería un desarrollo distinto [1]. He hecho esta breve introducción sólo para justificar el orden que seguiré en la exposición de la teoría viquiana de las formas de gobierno. Dedicaré el §II al uso descriptivo, el §III al uso prescriptivo y los §§IV y V al uso histórico, que es con diferencia el más importante para un autor como Vico, consagrado a reconstruir la historia de las naciones «en sus origenes, progresos, persistencias, decadencias, y fines».

---

[1]Para un desarrollo más amplio de esta tesis remito a mi curso *La teoria delle forme di governo*, cit., en el que examino con este criterio las teorías de Platón, Aristóteles, Polibio, Maquiavelo, Bodin, Hobbes, Vico, Montesquieu, Hegel y Marx.

II. De la tradición, que llega hasta él intacta, Vico hace suya la división de las «tres rerum publicarum formae merae» o «tres formas de los Estados civiles», que son la monarquía, la aristocracia y la democracia, para designar las cuales utiliza con preferencia, si no exclusivamente, los términos «respublica regia, optimatium, libera» en las obras latinas y «regno o monarchia», «repubblica aristocratica o eroica» y «repubblica popolare o libera» en las italianas. La tripartición había sido durante siglos un lugar común de la teoría política y aún era tal en tiempos de Vico, a pesar de la corrección introducida por Maquiavelo, que redujo la tripartición a bipartición uniendo bajo el único concepto de «república» tanto a la aristocracia como a la democracia. Pero el propio Maquiavelo no vaciló en repetir la tripartición clásica de las repúblicas en «Principado, de Notables y Popular» (Principato, Ottimati, Popolare), al iniciar la interpretación de la historia romana a través del comentario a Tito Livio. Sólo a partir de Montesquieu, cuyo *Esprit des Lois* apareció cuatro años después de la última edición de la *Scienza nuova*, comienza a tener fortuna una tripartición distinta (despotismo, monarquía, república) que ejercerá una influencia determinante sobre Hegel. Pero ni siquiera después de Montesquieu y de Hegel fue abandonada por completo la tripartición clásica: Treitschke, en el libro que dedica por entero a las formas de Estado en su obra fundamental sobre la *Política*, combinará la tipología clásica con la de Montesquieu-Hegel, distinguiendo tres formas, la teocracia (que corresponde al despotismo), la monarquía y la república (que comprende tanto la aristocracia como la democracia). Con anterioridad a Vico, había hecho suya la tripartición clásica un escritor político que el autor de la *Scienza nuova* tenía muy presente, Jean Bodin [2], quien había afirmado resueltamente que no existen «más que tres regímenes o formas de Estado: la monarquía, la aristocracia y la democracia». E igualmente Hobbes [3] y Pufendorf [4], por citar dos escritores que el autor de la *Scienza nuova* conocía.

La tripartición aparece, es más, ocupa un importante lugar en el *De uno*. Ocupa en él un lugar importante porque constituye una

---

[2]Jean BODIN, *Les six livres de la République* (1576), libro II, cap. I; en la trad. it. de M. Isnardi Parente, Torino, 1964, vol. I, p. 544 [trad. cast. cit. supra en nota 36 del capítulo I].

[3]Thomas HOBBES, *De cive* (1647), cap, VII y cap. X; *Leviathan* (1651), cap. XIX.

[4]Samuel von PUFENDORF, *De iure naturae et gentium* (1676), libro VII, cap. 5.

de las tríadas, encajadas una en otra, sobre las que está construído el *De uno*: es el equivalente político de la tríada fundamental (tomada del patrimonio conceptual de los juristas, el más familiar para Vico) que sostiene todo el edificio de la obra, tan ingenioso como artificioso: dominio (al que corresponde la monarquía), tutela (a la que corresponde la aristocracia) y libertad (a la que corresponde la democracia). Sin embargo, las definiciones de las tres formas se dan en un orden que no corresponde al clásico: no «monarquía, aristocracia, democracia», sino «república de los notables, reino y república popular», con arreglo a la tesis, que Vico considerará como uno de sus mayores descubrimientos, según la cual la más antigua forma de estado no es la monarquía, sino la aristocracia (pero sobre este tema volveré más adelante, a propósito del uso histórico de la tipología). Por otra parte, este orden no es aún el definitivo, tal y como aparecerá en la *Scienza nuova*, donde el orden sistemático y el orden histórico vienen a coincidir y que será: repúblicas aristocráticas, repúblicas populares y monarquías [5]. Aunque el propósito de Vico sea extraer las categorías de la nueva ciencia a partir de la comparación de las historias de diferentes pueblos, las definiciones de las tres formas en el *De uno*, así como su sucesión (lo veremos más adelante), están claramente tomados del estudio de la historia romana: «Optimatium respublica nititur tutela ordinis, qua primum funda-

---

[5]En el cap. CXLIV del *De uno*, que lleva por título *Ordo nascendi sive natura rerumpublicarum merarum*, Vico explica el orden de sucesión de las formas de gobierno, que no corresponde ni al clásico ni al que adoptará en la *Scienza nuova*, haciéndolo derivar de la tríada de las formas de conocimiento: la «sensuum tutela», a la que corresponden las repúblicas de notables; la «affectuum libertas», a la que corresponden las monarquías, que aquí se consideran sobre todo en su forma degenerada de «dominatus» (o despotismo) y de tiranía, mediante la referencia usual a los pueblos asiáticos «qui summe cupiunt sui misereri et unice spectant ad suorum regum largitiones» [N. del T.: «que lo que más desean es que se tenga compasión de ellos y no esperan sino las liberalidades de sus reyes»] (como por ejemplo el reino de Nino); y el «dominium rationis», al que corresponde la república popular, que es «omnium maxime excogitata». En el orden de sucesión de la *Scienza nuova* desaparece la monarquía como forma intermedia, la república popular deriva inmediatamente de la república aristocrática y la monarquía, que ya no aparece en su forma degenerada, se presenta inmediatamente después de la república popular como forma alternativa y también más perfecta de dominio de la razón. En la *Scienza nuova prima* la alteración del orden, que hace que las repúblicas populares deriven de las repúblicas aristocráticas, deja intacta la referencia a la monarquía de Nino, a partir de la cual Vico hace comenzar la «historia universal». Lo mismo sucede en la *Scienza nuova seconda*, pár. 736. [Para las traducciones castellanas de las obras de Vico, cfr. notas 30 y 31 del capítulo I].

ta est [...], ut soli patricii habent auspicia, agrum, gentem, connubia, magistratus, imperia, et apud gentes sacerdotia»; «regia eminet unius dominatu et summo ac maxime libero apud eum unum omnium rerum arbitrio»; «libera celebratur aequalitate suffragiorum, libertate sententiarum et aequo omnibus ad honores vel summos aditu, qui aditus census est, seu patrimonium» (capítulo CXXXVIII, 2, 3, 4)*.

Desde el punto de vista sistemático, el interés de la tipología viquiana reside en la superposición de una bipartición a la tripartición [6]. Ya en la *Scienza nuova prima* la tripartición clásica deja su puesto a la simple bipartición entre repúblicas aristocráticas o heróicas y repúblicas humanas, ya que las repúblicas humanas comprenden tanto la república popular como el reino (pár. 471). Esta distinta composición dentro del mismo sistema conceptual obedece naturalmente a la introducción de un criterio de distinción diferente del tradicional. El criterio tradicional es el del número de los que gobiernan (uno, pocos, muchos); el criterio superpuesto deriva de la distinción de las tres edades, la de los dioses, la de los héroes y la de los hombres, de las cuales la primera, como veremos, abarca el período del estado de las familias o de las monarquías primitivas, que precede al período en el que surgen los estados propiamente dichos, de manera que sólo son dos las edades a través de las cuales se desarrolla la historia de

*[N. del T.: «la república aristocrática se esfuerza en la tutela de la clase en la que se basa principalmente [...], de ese modo los patricios acaparan el culto auspicial, la riqueza agraria, los clanes familiares, los matrimonios, las magistraturas, el mando del ejército y los sacerdocios gentilicios»; «la monarquía se caracteriza por el dominio de uno solo y por tener éste la decisión última y absolutamente libre acerca de todas las cosas»; «la república libre es elogiada por la igualdad de voto, por la libertad de opinión y por tener todos las mismas posibilidades de acceso a la carrera política, incluso a los cargos más altos, acceso que viene dado por la hacienda o patrimonio»].

[6] Dada una tríada A, B, C, la reducción a díadas puede realizarse aproximando B a C y separando A; aproximando A a B y separando C; o aproximando A a C y separando B. En la historia de las teorías de las formas de gobierno se encuentran las tres combinaciones. Dadas las tres formas en el orden monarquía-aristocracia-democracia, la díada de Maquiavelo —monarquía o república— es el resultado del aislamiento de A y la unificación de B y C; la díada de la mayor parte de los teóricos del derecho público contemporáneos, autocracia-democracia, es el resultado del aislamiento de C y la unificación en una sola categoría de A y B. La díada de Vico, salvo error, es el único ejemplo de la tercera combinación posible, que se obtiene aislando el término medio, B, y unificando los dos extremos, A y C. Me hago el propósito de volver en otra ocasión sobre este tema, que demuestra lo limitados —y por consiguiente monótonos— que son nuestros juegos mentales.

los estados, la edad de los héroes y la de los hombres. Lo que las repúblicas populares y las monarquías tienen en común frente a las repúblicas heróicas es que ambas pertenecen, aunque no con la misma plenitud, a la edad de la razón, mientras que las repúblicas heróicas pertenecen a la edad de la fantasía; que una y otra se basan, precisamente en tanto que estados a los que llega la humanidad en la edad de la razón, en la igualdad de los ciudadanos, y no en la desigualdad entre nobles y plebeyos; y que están gobernadas en base a la equidad natural por las leyes, y no por las costumbres. Como se ha hecho notar, a mi juicio con acierto, la ordenación triádica de los conceptos va flanqueada en Vico por una ordenación diádica más sencilla, que se basa en la contraposición entre mentalidad espontánea y mentalidad reflexiva [7]. Del mismo modo, en la tipología de las formas de gobierno la díada gobiernos heróicos-gobiernos humanos flanquea y en un cierto sentido oscurece a la tríada gobiernos aristocráticos-populares-monárquicos. Al disponer las tres formas en orden de sucesión temporal, que en una concepción progresiva de la historia, como la de Vico, corresponde a un orden axiológico —según el cual lo que viene después es axiológicamente superior a lo que le precede— entre república heróica y república popular existe un salto cualitativo, mientras que en el paso de la república popular a la monarquía hay una transformación gradual. En términos más tradicionales, entre la primera de las formas y las otras dos se

[7] F. AMERIO, *Introduzione allo studio di G. B. Vico*, Torino, 1947, en particular pp. 437 y ss. Amerio ha vuelto sobre el tema en el artículo «Sulla dialettica vichiana della storia», en AA. VV., *Omaggio a Vico*, Napoli, 1968, pp. 115-140. Por lo demás, el propio Croce habla —en el capítulo en el que trata de la filosofía de la historia viquiana, o, más exactamente, de la «teoría empírica de los recursos » —de «determinación e ilustración del nexo entre épocas de predominio fantástico y épocas de predominio intelectual, entre las espontáneas y las reflexivas, donde las segundas surgen de las primeras por potenciación y de las segundas, a través de la degeneración y la descomposición, se vuelve a las primeras» (*La filosofia di Giambattista Vico*, Bari, 1933 [3ª ed.], pp. 133-134); y continúa hablando de períodos positivistas contrapuestos a períodos espiritualistas en la historia de la filosofía y de períodos realistas contrapuestos a períodos idealistas en la historia de la literatura, concluyendo: «He aquí otros tantos casos de *recursos viquianos*» (p. 134); dando a entender de ese modo que atribuye mayor importancia a las díadas que a las tríadas. En sentido contrario, A. PARENTE, «La dialettica nella filosofia. Le divagazioni di Franco Amerio», en *Rivista di studi crociani*, VI, 1969, pp. 393-402, que niega que pueda hablarse correctamente de dialéctica a propósito de la concepción viquiana de la historia. Sobre el problema de la dialéctica en Vico, en comparación con Hegel, vid. el artículo de P. PIOVANI, «Vico senza Hegel», en *Omaggio a Vico*, cit., pp. 553-585, donde entre otras cosas se lee «la tríada viquiana, que se aviene a reducirse a díada» (p. 562).

produce una auténtica «mutación», mientras que en el paso de la segunda a la tercera hay continuidad. En términos más modernos, cuando tiene lugar una «mutación», quiere ello decir que se ha producido una transformación de la base social (los plebeyos se convierten en ciudadanos), mientras que en el paso de la república popular a la monarquía se ha producido un cambio sólo en la forma política (resulta pertinente decir en «la superestructura»). En rigor el cambio histórico que tiene lugar entre la república heróica y la república popular es de mayor envergadura que el que media entre el estado de las familias, que precede a la formación de los estados, y las repúblicas heróicas: desde el punto de vista de las relaciones entre gobernantes y gobernados (respectivamente los padres de familia y los criados, o la unión de los padres de familia y los plebeyos), o, en términos modernos, desde el punto de vista de las relaciones de clase (respectivamente el amo y los siervos, la nobleza y la plebe), entre estado de las familias o monarquía primitiva y república heróico-aristocrática existe mayor continuidad que entre república heróico-aristocrática y república popular.

La discusión acerca de si había existido o no otra forma de gobierno distinta de las tres (o seis) canónicas, el llamado gobierno mixto —al que se concebía como una «mezcolanza» (la expresión es de Vico) de las tres formas clásicas—, estaba en los escritores políticos ligada a la presentación de la tipología de las formas de gobierno. Teorizada y alabada por Polibio en relación a esa misma historia de Roma de la que Vico tomó gran parte de sus testimonios históricos, en tiempos modernos había sido acogida por Maquiavelo y rechazada por Bodin, Hobbes y Pufendorf, quien la reemplazó por la forma de los «estados populares» [8]. Vico aborda

[8]Samuel von PUFENDORF, *De iure naturae et gentium*, libro VII, cap. 5, §14. El tema del gobierno mixto estaba en el centro de la discusión en la obra que Pufendorf había publicado —bajo el seudónimo de Severino Mozambano— acerca de la constitución del imperio, *De statu imperii germanici* (1667), en la que negó la *communis opinio* de que el imperio alemán había de encuadrarse entre los gobiernos mixtos, sosteniendo que el imperio era una forma de gobierno irregular, incluso monstruosa. Ha de observarse que Vico, al rechazar la teoría tradicional del gobierno mixto, afirma que los gobiernos en que estuvieran mezcladas las distintas formas «serían monstruos» (*Scienza nuova seconda*, pár. 1004).

Por lo demás, ya Hobbes había condenado el gobierno mixto considerándolo como una forma monstruosa, recurriendo a esta fuerte imagen: «No se a qué enfermedad del cuerpo natural de un hombre puedo exactamente comparar esta irregularidad de un estado. Sin embargo, he visto a un hombre que tenía otro hombre que le salía del costado, con cabeza, brazos, pecho y estómago propios; si hubiese tenido otro hombre en el otro lado, la comparación habría podido ser exacta» (*Leviathan*, cap. XXIX, en la trad. it. de G. Micheli, Firenze, 1976, p. 325) [Hay trad. cast. cit. supra en nota 9 del capítulo I].

el problema en el *De uno* y vuelve sobre él en la *Scienza nuova seconda*, si bien con una perspectiva diferente y dando una solución en parte nueva al discutidísimo problema [9]. En primer lugar, en la misma línea que los anteriores adversarios del gobierno mixto, Vico reafirma el principio de que no pueden existir más que las tres formas puras («merae») de estado, puesto que el poder supremo es único y debe seguir siéndolo [10]. Pero,

[9]En el cap. CLVII del *De uno*, titulado *De respublicis mixtis*, Vico sostiene que formas de gobierno puras pueden convertirse en mixtas mediante pacto. Lo que sucede cuando quien posee el poder supremo es compelido a someterse al poder de otro para su propia defensa. En este caso el poder civil que ha sometido su soberanía a otros es necesario que retenga alguna parte de la libertad para cuya conservación ha implorado el auxilio ajeno, de donde deriva una alianza desigual (*foedus inaequale*) entre él y su protector. Son muchas las formas que pueden asumir los gobiernos mixtos entendidos de este modo. Vico se detiene a ilustrar lo que sucedió en la república romana en un primer momento, cuando, con ocasión del estupro de Lucrecia, cometido por el hijo del rey Tarquinio, L. Junio Bruto pidió ayuda al pueblo en nombre de los patricios y fundó de esa manera la libertad romana; en un segundo momento, cuando los patricios imploraron la protección del pueblo y de ahí nació un gobierno basado principalmente en la libertad, «sed cum aliqua optimatium mixtura»; finalmente, cuando el pueblo pidió auxilio a uno solo para huir de los abusos de los patricios y se fundó el reino, «sed cum aliqua libertatis temperie». Concluye que las repúblicas puras por su naturaleza pueden convertirse en mixtas a resultas de un pacto, puesto que la naturaleza de los estados, como la de los contratos, puede ser cambiada mediante pactos. La observación de Vico de que es imposible enumerar todas las causas que pueden dar origen a gobiernos mixtos porque «innumera rerumpublicarum mixtarum genera esse possumt, uti certa contractus natura pactis variari in immensum potest» [N. del T.: «las clases de gobierno mixto pueden ser innumerables, del mismo modo que un determinado contrato puede cambiar enormemente de naturaleza mediante pacto»], corresponde a la observación con la que Pufendorf comienza el parágrafo en el que ilustra mediante ejemplos la categoría de las repúblicas irregulares: «Caeterum irregularium reipublicae formarum neque certus iniri numerus, neque certae constitui species queunt, propter nagnam varietatem, quae hic revera occurrit, aut animo fingi potest» [N. del T.: «En cuanto a las restantes formas de repúblicas irregulares, no se puede ni fijar su número ni agruparlas en especies, por la gran variedad de las que en la realidad existen o de las que uno puede imaginar»]. (*De iure naturae et gentium*, VII, 5, §15).

[10]Vico dedica al tema de la unidad (y por tanto indivisibilidad) del poder supremo el 2 del cap. CLI del *De uno*, titulado *In unaquaque respublica unus summus*, citando el pasaje de Tácito: «Unum esse reipublicae corpus, et unius animo regendum» [N. del T.: «Uno es el cuerpo de la república y con el ánimo de uno solo ha de ser gobernada»]. La autoridad de Tácito se invocaba habitualmente por los críticos del gobierno mixto (incluso por Bodin) y el propio Vico la invoca en la *Scienza nuova seconda*, bien en la *Idea dell'opera* (pár. 29), bien en el capítulo dedicado expresamente al problema del «carácter de las repúblicas», dende se lee: «Por eso Tácito [...] dice [...] que, además de estas tres formas de Estado, dispuestas por la naturaleza de los pueblos, todas las restantes mezcladas por obra del hombre, son si acaso deseables por el cielo, pero nunca realizables, y si lo son no pueden durar en absoluto» (pár. 1004). Respecto a Tácito, vid. *Ann.*,

como Bodin y Pufendorf, no se limita a refutar la teoría del gobierno mixto, sino que trata de explicarse por qué ciertos estados del pasado e incluso de su tiempo (como el imperio germánico, o, en mayor medida, la monarquía inglesa o la república de Venecia) fueron incorrectamente interpretados de ese modo. Por supuesto la crítica de Vico se basa especialmente en la interpretación del estado romano, que aún para Maquiavelo había sido el más notable ejemplo de gobierno mixto. Sólo que Bodin había sostenido que no puede darse un gobierno mixto, porque allí donde se dan juntos los poderes regio, aristocrático y popular «no dan como resultado sino una democracia», y sobre la base de esta conclusión había intentado demostrar que la república romana fué desde el comienzo un estado democrático [11]. Para demostrar la inexistencia de un gobierno auténticamente mixto —un gobierno en el que la soberanía realmente esté dividida entre distintos cuerpos, representantes de fuerzas sociales diferentes— y para dar al mismo tiempo una explicación de la existencia de estados institucionalmente complejos, como la república romana— donde el poder aparece dividido entre magistraturas no sólo distintas, sino además en conflicto entre sí— Vico recurre a una explicación más ingeniosa e históricamente plausible. Partiendo del principio (*Degnità*) de que «al cambiar los hombres, conservan durante algún tiempo la huella de su primitivo vicio» [12], descubre que en la

---

IV, 33, donde se lee el texto parafraseado por Vico (y citado también por Bodin, trad. it. cit., p. 561): «Num cunctas nationes et urbes populus aut primores aut singuli regunt: delecta ex his et consociata reipublicae forma laudari facilius quam evenire; vel, si evenit, haud diuturna esse potest» [N. del T.: «La pregunta es si las naciones y ciudades han de ser regidas por el pueblo, por los aristócratas o por uno sólo: una forma de república distinta de estas tres y combinada es más fácil de alabar que de realizar; y si esto último sucediera, lo difícil sería que perdurara»].

[11]Jean BODIN, *Les six livres de la République*, trad. cit., p. 544. Las relaciones de Vico con Bodin han sido ilustradas de diferentes maneras, empezando por las frecuentes anotaciones de F. NICOLINI en el *Commento storico alla Seconda scienza nuova*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1949 (sobre todo al pár. 663, I, p. 294). Para el tema tratado aquí resulta particularmente importante el artículo de M. D'ADDIO, «Il problema della politica in Bodin e in Vico», en *Rivista di studi salernitani*, II, 1969, n. 4, pp. 3-100.

[12]*Scienza nuova seconda*, pár. 1005 y 1006. A decir verdad no existe un principio (*Degnità*) que corresponda exactamente a esta afirmación. Nicolini cita el LXXI, que dice: «Los usos innatos y sobre todo el de la natural libertad no se cambian todos de un golpe, sino gradualmente y a través de largo tiempo» (pár. 249 y el *Commento* de Nicolini al pár. 1004, II, p. 98) [N. del T.: el vocablo «Degnità» (ant., por «dignità») fue utilizado por Vico para indicar los principios generales enunciados por él en la *Scienza nuova* y debe entenderse en el sentido de axioma o postulado; cfr. *Lessico universale italiano*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1970, vol. VI, p. 118, col. III].

fase subsiguiente nunca desaparecen del todo las maneras y formas de gobernar de la fase precedente. Eso explica, por ejemplo, que en las repúblicas aristocráticas «permanecieran enteros los imperios soberanos privados de los padres de las familias, tal cual los habían tenido ya en el estado de naturaleza»; y que hayan existido «repúblicas libres por naturaleza», como lo fue la república romana en la fase del gobierno popular, «gobernadas aristocráticamente» [13]. Esta argumentación, no de tipo hipotético, como la de Bodin, sino histórica, permite a Vico sostener que, si bien es verdad que no pueden darse estados mixtos en el sentido estricto de la palabra, es decir, estados en que estaría dividido lo que no admite división (el poder soberano), sí que hay en la realidad estados en los que las formas sucesivas aparecen «mezcladas» con las precedentes, lo que sucedió en Roma después que la república se convirtió de aristocrática en popular (acontecimiento que Vico hace remontarse a la *lex Publilia*). Como se ha hecho notar [14], esta solución dada por Vico a la interpretación de una constitución compleja transformada en el tiempo, muestra que tuvo muy presente la distinción que introdujo Bodin —criticadísimo, a pesar de todo— entre forma de estado y forma de gobierno, en base a la cual se puede sostener que en un estado histórico, en el que la forma «pura» («mera») no puede dejar de ir adaptándose a las circunstancias, hasta acabar siendo impura, el titular legítimo de la soberanía puede no ser el mismo que realmente ejerce por delegación o por otras causas la mayor parte de ese poder, aunque cuando él habla, por ejemplo, de una república libre gobernada aristocráticamente, entiende esta doble naturaleza del gobierno no tanto como una diferencia formal, sino más bien como una sucesión histórica, o mejor aún, como la consecuencia de la superposición de una forma nueva a una vieja [15].

---

[13] *Scienza nuova seconda*, pár. 1005 y 1006. Distinto es sin embargo el caso descrito de este modo: «las monarquías son las más conformes a la naturaleza humana de la razón desplegada, porque en las repúblicas libres para que un poderoso se eleve a la monarquía el pueblo ha de tomar partido por él» (pár. 1008).

[14] Me refiero al artículo anteriormente citado de D'Addio, en el que el autor sostiene que Vico hizo suya la distinción bodiniana entre *status civitatis* y *ratio gubernandi* en la explicación del gobierno mixto (*Il problema della politica in Bodin e in Vico*, cit., p. 81).

[15] Por poner otro ejemplo, tomado siempre de la historia de Roma, Bodin pudo sostener que en base a la Lex Regia —en virtud de la cual el príncipe ejerce su potestad porque le ha sido conferida por el pueblo— el estado romano era en tiempos del principado un *estado* democrátido *gobernado* monárquicamente (*Les six livres de la République*, libro II, cap. I, trad. it. cit., pp. 564-566).

III. Esta discusión acerca del gobierno mixto abre paso al segundo tema, referente, como ya he señalado, al uso prescriptivo de la tipología. En efecto, de Polibio en adelante, quienes aceptaron el gobierno mixto como una forma de gobierno distinta de las tradicionales, hablaron de ella al abordar el problema de la mejor constitución y de hecho la aceptaron como la forma mejor (eso es, por ejemplo, lo que hace nuestro Maquiavelo en sus *Discursos*). Del mismo modo, por otra parte, que quienes la rechazaban. Para los primeros, el mérito del gobierno mixto frente a las formas simples era su mayor estabilidad (me limito aquí a llamar la atención sobre la estabilidad como connotación positiva por excelencia de los buenos gobiernos, sin poderme ocupar con más amplitud del tema); para los otros, como Bodin o Hobbes —para quienes de un poder dividido de hecho, de un estado no unitario, no podían derivar más que continuas convulsiones y destructivas luchas internas entre los poseedores de las distintas partes del poder en competencia— el estado mixto, suponiendo que pudiera llamársele estado en sentido estricto, era el más inestable de todos [16]. En Vico no hay rastro de ninguna clase de uso prescriptivo de la categoría del gobierno mixto.

Para Vico, en realidad, el problema tradicional de la mejor forma de gobierno —y más aún el de la república óptima— ni siquiera se plantea, dada la perspectiva histórica, o mejor, de filosofía de la historia, en la que se sitúa para intentar comprender la naturaleza en sentido absoluto y el significado en sentido relativo de las diferentes formas de gobierno. Nos guste o no, el historicismo siempre es también relativismo (ético, político, estético, axiológico en definitiva): para un filósofo para el que no existe más «historia ideal eterna» que aquella en la que «transcurren las historias de las naciones», no puede haber un estado óptimo único y ejemplar, diseñado en todos sus mínimos detalles de una vez por

[16]Basta recordar aquí lo que escribe Bodin acerca del reino de Dinamarca, donde «el rey y la nobleza se dividen la soberanía», con la consecuencia de que «precisamente por ello aquel estado no tiene paz [...] y más que un auténtico estado es una corrupción de estado» (*Les six livres de la République,* libro II, cap. I, trad. it. cit., p. 562). En cuanto a Hobbes, sostenedor intransigente y coherente de la unidad del poder, es recurrente en todas sus obras políticas la polémica contra los partidiarios del estado mixto. Véase, por todos, el pasaje del *De cive*, VIII, 4, donde expone su pensamiento, como es habitual en él, en forma de dilema: «[...] mientras todos los poderes son acordes entre sí, la sujeción de cada ciudadano individual es tan grande que no podría ser mayor; si por el contrario surge cualquier desacuerdo, bien pronto se llega a la guerra civil y al derecho a la venganza privada, lo que es peor que cualquier sujeción».

todas, como el inventado por Platón, «quien hace una cuarta clase de república, en la que los hombres honestos y de bien fuesen supremos señores; que sería la auténtica aristocracia natural» [17]. Ni siquiera puede haber un estado «mejor» que otro para las distintas épocas, porque cada época tiene su propio estado —y no puede tener otro diferente— en el designio de aquella «mente a menudo distinta, en ocasiones completamente contraria y siempre superior a aquellos fines particulares que los hombres se habían propuesto» [18] (por mas que ese hombre fuese el divino Platón). El último capítulo de la *Scienza nuova seconda*, que en unas páginas bellísimas resume las distintas etapas que recorren las naciones para salir de la barbarie, entrar en la civilización y volver a caer finalmente en una nueva barbarie tras una larga y extenuante disolución, se titula significativamente *Sobre una eterna república natural, óptima en cada una de sus especies, dispuesta por la divina providencia (Sopra un'eterna repubblica naturale, in ciascheduna sua spezie ottima, dalla divina provvedenza ordinata)*. Quizá nadie antes de Vico ha expresado nunca con tanto rigor —y quien sabe si incluso después de él, exceptuando a Hegel— el sentido profundo del relativo caracter absoluto de toda forma política (que no parezca un juego de palabras, porque toda forma relativa respecto a las distintas épocas es absoluta respecto a la época que le es propia) con una fórmula tan densa como la que se acaba de citar: «óptima en cada una de sus especies». Que toda república sea «óptima» en su especie —la república aristocrática para los tiempos heróicos, la república popular y la monarquía para las distintas fases de los tiempos humanos— significa que cualquier reflexión sobre la república óptima en general y en abstracto carece de sentido.

Claro que, este rechazo a plantear el problema de una república óptima fuera de lo que es bueno, u óptimo sin más, «en cada una de sus especies», o el problema análogo de una república mejor que otra en una determinada fase del desarrollo histórico, no excluye que Vico exprese su preferencia por una forma de gobierno antes que por otra: como es de sobra conocido, por la monarquía. Pero esta preferencia depende exclusivamente del hecho de que en una concepción progresiva, aunque cíclica, de la historia, la fase sucesiva es axiológicamente superior a la precedente; y tanto es así que el progreso consiste precisamente en la sucesión de formas de sociedad o de estado cada vez mejores (y la

---

[17] *Scienza nuova seconda*, pár. 1097.
[18] *Scienza nuova seconda*, pár. 1108.

regresión, a la inversa, en la sucesión de formas cada vez peores). Lo que hace de las monarquías la forma mejor es que éstas «son las más acordes con la naturaleza humana de la razón más desarrollada» [19]: donde se ve que la razón de la superioridad de ésta sobre las demás formas reside en que es la más adecuada a la fase culminante del curso histórico, interpretado como un curso cuyo movimiento va en el sentido del proceso de lo bueno a lo mejor. También la monarquía, como todas las demás formas, es «óptima en su especie», pero es además, por la época en que sobreviene y para la cual es «óptima», mejor que el resto de las formas de gobierno, óptimas también en su especie, pero apropiadas para épocas que pertenecen a un grado inferior del movimiento ascendente de la historia humana. Por lo demás, estas formas cronológica y también axiológicamente (en tanto que cronológicamente) inferiores no son, en el sentido tradicional de la palabra, malas o corrompidas. Ya Croce observaba en el capítulo dedicado a las «sociedades heróicas» [20] que aun en la edad de los dioses —que nace de la crisis del estado ferino y que pertenece todavía a la prehistoria (para Vico se puede hacer empezar la historia a partir de las repúblicas aristocráticas o heróicas, es decir, a partir de los primeros y auténticos estados)— a Vico le interesa captar, más allá de los signos de la barbarie y la tosquedad de los usos, los indicios del primer y decisivo avance civil —el culto religioso con la adivinación por auspicios, los matrimonios, las sepulturas— y la mira con esa simpatía humana, con esa ferviente admiración de que es capaz sólo quien ha conseguido despojarse de la jactancia de los eruditos frente a los valiosísimos testimonios de la historia tan poco explorada aún de los tiempos oscuros.

Vico no conoce la distinción clásica entre formas de gobierno buenas y formas corrompidas. Por lo demás, también en esto le había precedido ya Bodin, que había afirmado que no se puede distinguir a los gobiernos por la mayor o menor cantidad de virtudes o vicios de los que poseen el poder; y Hobbes, para quien no se sostenía la distinción tradicional entre gobierno según las leyes y gobierno contra las leyes, puesto que el soberano —cualquier soberano— estaba siempre en cuanto tal por encima de las leyes (y si hubiera estado limitado por las leyes, no habría sido soberano). Para un autor para quien cualquier forma de gobierno es «óptima en su especie» no puede haber formas malas: quien

[19] *Scienza nuova seconda*, pár. 1008.
[20] B. CROCE , *La filosofia di Giambattista Vico*, cit., pp. 173-190.

considera mala o corrompida la forma de gobierno antigua expresa un juicio ético donde sólo es posible un juicio histórico. Vico no conoce la distinción entre formas buenas y malas ni siquiera en el ámbito de la perspectiva histórica que le es propia: en una perspectiva histórica como la polibiana, recogida al pie de la letra por Maquiavelo [21], las formas corrompidas representan el necesario momento de paso de una a otra de las formas buenas, siendo la degeneración de la monarquía en tiranía condición de la aparición de la aristocracia, la degeneración de la aristocracia en oligarquía, de la democracia, la degeneración de la democracia en oclocracia, del retorno a la monarquía. En la concepción viquiana del desenvolvimiento histórico no hay sitio para los momentos negativos (en este sentido, pero sólo en este sentido, no es una concepción dialéctica de la historia): el desenvolvimiento histórico tiene lugar a través de momentos, positivos todos uno tras otro, que son las monarquías primitivas de la edad de los dioses que corresponden al estado de las familias, las repúblicas aristocráticas, las repúblicas populares y las monarquías de la edad de los hombres. El progreso sigue una línea recta, no quebrada, es continuo y no discontinuo, siempre es ascendente y por tanto sin altibajos. O por lo menos, hay sitio para los momentos negativos, pero sólo al principio del ciclo (el estado ferino) y al final (la barbarie de la reflexión, que cierra el «curso» y representa el momento del paso al «recurso»). La interpretación viquiana de la historia es progresiva y unilineal, pero también es cíclica: en tanto que unilineal y progresiva suprime los momentos negativos desde el principio hasta el fin del curso; en tanto que cíclica, no puede dejar de introducir al menos un momento negativo al final del curso, con el que se cierra el primer curso y se abre el segundo. Sólo que, Vico no da cabida a las figuras tradicionales de las formas de gobierno corrompidas ni siquiera a través de la consideración de estos dos momentos negativos al principio y al final del ciclo: el estado ferino es un estado presocial que corresponde funcionalmente —y en parte también sustancialmente— al estado de naturaleza hobbesiano, es decir, al estado que precede a cualquier forma de asociación humana; el estado en el que se produce la disolución de la monarquía de los tiempos humanos es un estado post-social y por eso mismo, como el estado presocial,

---

[21] Sobre las relaciones entre Maquiavelo y Polibio, G. SASSO, «Machiavelli e la teoria dell'anacyclosis», en *Rivista storica italiana*, LXX, 1958, pp. 333-375; Id., «Polibio e Machiavelli: constituzione, potenza, conquista», en el volumen *Studi su Machiavelli*, Napoli, 1967, pp. 223-280.

anti-social, marcado como está por «obstinadísimas facciones y desesperadas guerras civiles» que llegan a «hacer selvas de las ciudades y de las selvas guaridas de hombres» [22]. En suma, dentro del ciclo no hay más que formas de gobierno buenas, al principio y al final no hay aún, o no hay ya, forma alguna de gobierno [23]. Lo único que hay en ese estado sin ley que precede —en forma de estado ferino primigenio— y sigue —en forma de estado ferino resurgido— a cualquier clase de asociación civil.

De las tres clásicas formas de gobierno corrompidas, la única que Vico menciona a veces es la tiranía. Pero la mayor parte de las citas se refieren a Tarquinio el Soberbio y al paso del reino a la república, que, como se ha dicho, para Vico es un paso de una a otra forma de república aristocrática. En otro lugar se llama también tiranía al momento del paso de la república popular a la monarquía, pero en un sentido impropio, donde tiranía se emplea en lugar de disolución del gobierno, de anarquía, como en la siguiente expresión: «Finalmente [los plebeyos] quieren ir contra las leyes: he ahí las anarquías —o repúblicas populares desenfrenadas— peor que las cuales no hay otra tiranía, donde hay tantos tiranos cuantos son los audaces disolutos de la ciudad» [24]. Y en otro lugar más se llama «muchos tiranos diminutos» a los héroes convertidos «de castos en disolutos, de fuertes en indolentes, de justos en avaros, de magnánimos en crueles» [25]. Pero en Vico no se encuentra —como sí que se encuentra por el contrario en Bodin, Pufendorf o Locke —una auténtica teoría de la tiranía como forma degenerada de la monarquía, en las dos especies de ejercicio ilegal

[22]*Scienza nuova seconda*, pár. 1106.

[23]A decir verdad, en el *De uno* hay aún un capítulo dedicado a la secuencia clásica de las formas buenas y las formas malas, en la que cada forma mala sirve de paso a la forma buena sucesiva; pero en la *Scienza nuova* este lugar común de la filosofía política clásica se disuelve ya en la representación no esquemática, no escolástica, no convencional, fuertemente dramática de las vicisitudes humanas.

Me refiero al cap. CLIII del *De uno*, que describe brevemente y sin ninguna originalidad el orden en que se produce la corrupción de las repúblicas, partiendo —y éste es el único elemento nuevo— de las repúblicas de notables; de las que surgen las facciones, que hacen emerger a los promotores de las repúblicas populares; por cuya corrupción el pueblo busca su salvación refugiándose bajo la autoridad de uno solo; hasta que también la monarquía, al degenerar en tiranía, provoca en el pueblo el deseo de un nuevo cambio. Compárese este capítulo con el capítulo final de la *Scienza nuova seconda*, en el que Vico resume en unas pocas páginas eficacísimas las diferentes fases de la historia universal, desde la barbarie primera a la segunda barbarie, y nos daremos cuenta de la distancia que separa el boceto de la obra concluída.

[24]*Scienza nuova seconda*, pár. 292.

[25]*Scienza nuova seconda*, pár. 174.

del poder y de conquista ilegítima del poder. Al realismo de Vico, a su sentido de la profundidad y la complejidad de la historia, le repugna la distinción entre formas de gobierno buenas y malas, que —como pareció muy claro, por lo demás, a Bodin y a Hobbes, que en efecto la rechazaron— presupone un juicio ético, un juicio que no sólo no facilita, sino que imposibilita la exacta comprensión del proceso histórico.

En el paso de una forma a otra habría que destacar si acaso la aparición de esa concepción de la historia como antagonismo que Vico —recordando la frase de Maquiavelo según la cual las luchas entre patricios y plebeyos tuvieron el efecto benéfico de «mantener libre a Roma»— ilustró con tanto vigor [26]. Pero el tema es ya demasiado conocido como para que haga al caso detenerse en él una vez más. Aquí, donde se discute sobre formas de gobierno, puede valer la pena hacer notar aún que generalmente estos tránsitos están determinados más que por la degeneración de la constitución buena y su transformación en la constitución mala —aunque no falten indicaciones en este sentido— [27] por movimientos surgidos desde abajo, como son la sublevación de los fámulos en el paso de las primeras monarquías a las repúblicas heróicas o los tumultos de la plebe en el paso de la república aristocrática a la popular, de acuerdo con una concepción providencialista de la historia para la cual del mal nace el bien, no hay mal que por bien no venga y por tanto dicho mal —en una visión global del curso histórico, que es precisamente el tema de la *Scienza nuova*— no es sino un mal aparente , puesto que tal parece al hombre, o necesario y no susceptible por tanto de ser sometido a un juicio moral (en este sentido, y sólo en este sentido, puede hablarse de «dialéctica» en el pensamiento viquiano).

---

[26]Me limito a recordar la importancia que D. PASINI da al tema del antagonismo como palanca de la historia en el pensamiento de Vico: *Diritto e stato in Vico*, Napoli, Jovene, 1970, especialmente de la p. 171 en adelante, en particular p. 226; y que éste es uno de los temas de la amplia literatura sobre Vico y Marx, entre la cual, recientemente, E. KAMENKA, «Vico and Marxism», en *Giambattista Vico. An intellectual Symposium*, a cargo de G. Tagliacozzo, Baltimore, 1969, pp. 137-143.

[27]Me refiero a dos fragmentos ya citados, aquél en que Vico habla de los héroes convertidos en «muchos tiranos», que hace pensar en la clásica «transformación» de la aristocracia en oligarquía (*Scienza nuova prima*, pár. 174); y aquél en que la república popular degenera en la anarquía, es decir, en la «desenfrenada libertad de los pueblos libres», según el esquema clásico de la corrupción de la democracia en oclocracia (*Scienza nuova seconda*, pár. 1102).

IV. De los tres objetivos a los que puede estar dirigida la tipología de las formas de gobierno el más relevante e interesante en la obra de Vico es con diferencia aquél que he llamado «histórico»: cuando un autor dispone las constituciones conocidas en un cierto orden de sucesión tiende a dar una explicación plausible del movimiento de la historia, es decir, se vale de la tipología no para fines sistemáticos o político-pedagógicos, sino para expresar su propia visión del curso de las vicisitudes humanas. Este uso de la tipología clásica era bien conocido por los escritores griegos. Uno de los criterios supremos para reconstruir las etapas del desarrollo histórico era la sucesión de las constituciones: el curso de la historia venía determinado por el orden en el que se habían sucedido las constituciones y previsiblemente se sucederían también en el futuro. Si se contemplan los desarrollos posteriores, parece indudable que el ciclo de las constituciones ha sido una de las maneras más frecuentes de marcar el ritmo de la historia. El criterio principal con el que se construirá la más grandiosa filosofía de la historia del pensamiento occidental —me refiero a la filosofía de la historia de Hegel— será aún la sucesión de las constituciones, aunque la tipología de las formas de gobierno que utilizará Hegel para representar el curso de la historia del mundo no será ya la clásica, que Vico utiliza aún, sino la propuesta por Montesquieu, que al introducir la categoría del despotismo junto a las de monarquía y república permitía incluir en la historia universal a los países del Oriente, pero excluirlos al mismo tiempo de la historia entendida como proceso y progreso, propia sólo del mundo occidental. En realidad en Montesquieu estaba ya presente —aunque no utilizándola para este fin— la distinción de las diferentes fases de la historia de la humanidad, sobre la base de las diferentes maneras en que las distintas sociedades humanas han dispuesto lo necesario para procurarse los medios de subsistencia, en pueblos salvajes-cazadores, bárbaros-pastores, civilizados-agricultores (luego comerciantes) [28]: una sucesión de épocas históricas por tipos de sociedades económicas que sustituirá poco a poco a la clásica (y que triunfa en Hegel) por tipos de sistemas políticos, hasta ser sustituída a su vez por la marxiana que opera sobre la base de los distintos tipos de modos de producción (en la que por lo demás el modo de producción asiático ocupa el puesto del despotismo en lo tocante a asignar a los países del Oriente un destino histórico diferente al dinámico y positivo de los pueblos europeos).

---

[28] MONTESQUIEU, *De L'Esprit des lois*, XVIII, 11.

La filosofía de la historia de Vico, como la clásica, está ideada, interpretada y reconstruída principalmente sobre el ritmo de sucesión de las diferentes formas de organización política o de paso de una clase política a otra [29]. No es que en la reconstrucción histórica viquiana falte toda consideración de las relaciones económicas: baste con llamar la atención sobre la importancia que en la distinción entre una fase y otra atribuye a las leyes agrarias, es decir, a las leyes que regulan las relaciones de propiedad, como la reforma del censo llevada a cabo por Servio Tulio «cuya ley fue la primera ley agraria del mundo, ordenadora del censo base de las repúblicas heróicas o antiquísimas aristocracias de todas las naciones» o la posterior impuesta por los tribunos de la plebe, que al establecer que el tributo no debía pagarse ya a los nobles, sino al erario, dio el tiro de gracia a la libertad señorial e introdujo la libertad popular [30].

[29] Esta manera —todo menos nueva— de considerar la filosofía de la historia de Vico no pretende excluir la bien conocida intepretación crociana según la cual la *Scienza nuova* no es tanto una filosofía de la historia como un esbozo de filosofía del Espíritu, que tendría por objeto no «las extrínsecas y vacías formas políticas», sino «las formas de cultura, que abarcan todas las actitudes de la vida, la economía y el derecho, la religión y el arte, la ciencia y el lenguaje», de manera que volviendo a llevarlas a su fuente íntima, que es el espíritu humano, establece su sucesión *según el ritmo de las formas elementales del espíritu» (La filosofia di Giambattista Vico*, cit., p. 128); sino sólo subrayar, a pesar de lo poco en cuenta que la tiene Croce, el especial relieve que tiene para Vico la sucesión de las formas de gobierno para la reconstrucción de los cursos y recursos históricos, como muestran de sobra bien la conclusión de la obra, que contiene exclusivamente una exposición sintética de las distintas formas en que se despliega la «eterna república» en las diferentes edades, bien la frecuente discusión que mantiene contra los escritores políticos antiguos y modernos que no habrían «entendido el recurso que hacen las naciones, según el cual las formas políticas descubiertas por nosotros se conducen con arreglo a los principios de esta Ciencia» (*Scienza nuova seconda*, pár. 1387). El pasaje de la *Scienza nuova prima* (pár. 78) que cita Croce para demostrar la escasa consideración que habría tenido Vico por la teoría clásica de los ciclos —cuando invita a los lectores a considerar «lo sesudamente que han meditado los filósofos sobre los principios de los gobiernos civiles y con cuánta verdad ha razonado Polibio sobre sus transformaciones», demuestra a mi juicio precisamente lo contrario, puesto que aparece en un contexto en el que Vico pretende oponer no ya su criterio general para concebir la historia a otro distinto, sino el orden de sucesión de las formas de gobierno descubierto por él al de los clásicos, por lo que «en las naciones provistas ya de lenguas convenidas los gobiernos pueden cambiar de monárquicos a populares y a la inversa; pero en la historia cierta de todas las épocas de todas las naciones no se lee nunca que en tiempos humanos y cultos alguno de los dos se haya transformado en aristocrático» pár.78).

[30] *Scienza nuova seconda*, pár. 107 y pár. 619-621.

Pero para Vico lo que sirve para identificar a una sociedad determinada es siempre su forma de gobierno y más en general su tipo de organización política, por lo que también se puede decir que se ha producido el paso de una forma histórica a otra cuando una determinada forma de gobierno se ha transformado de manera tal que da origen a la nueva; y todavía más en general, el paso de la prehistoria a la historia coincide con el nacimiento del estado, es decir, con el paso del estado de las familias, que es una sociedad aún preestatal, a la sociedad política; y el final del ciclo coincide con la disolución de la monarquía, que representa al mismo tiempo la disolución de cualquier forma de organización política (o anarquía). También en este aspecto las reflexiones políticas de Vico pertenecen de lleno a la historia de la filosofía política moderna, que, nacida con Maquiavelo y concluída con Hegel, acompaña a la formación, crecimiento y fortuna del estado moderno, de ese Dios terrenal desde el cual y mediante el cual sale el hombre de la barbarie («el estado ferino») para entrar en la vida civil («el mundo de las naciones») y después del cual y sin el cual se precipita en la «segunda barbarie». A menudo he tenido ocasión de citar la apología de la sociedad civil por contraposición al estado de naturaleza que se contiene en un célebre pasaje del *De cive* de Hobbes para documentar el fuerte sentido del estado de los mayores filósofos políticos entre los siglos XVI y XIX [31]. Mas ¿qué decir de las palabras solemnes y admonitorias con que se cierra la *Scienza nuova prima*? «...Sin un Dios providente no habría en el mundo otro estado que el del error, la bestialidad, la fealdad, la violencia, la fiereza, la podredumbre y la sangre; y quizá, y sin quizá, por la gran selva de la tierra, hórrida y muda, hoy no habría género humano» [32]. Sin un Dios providente, hay que precisar, que, compelidas las bestias primitivas a salir de la gran selva, les hizo entrar en la sociedad civil y recorrer, a través de las diferentes formas que ésta va adoptando cada vez, el curso de los «progresos ininterrumpidos», hasta hacerles «reposar» bajo las monarquías, que son precisamente, como se quería demostrar, la forma de gobierno que esos mismos escritores, ya se trate de los Bodin, los Hobbes, los Montesquieu, o los Hegel, que han

---

[31]El pasaje, que se encuentra en *De cive*, X, 1, termina con estas palabras: «Fuera del Estado reinan las pasiones, la guerra, el miedo, la pobreza, el abandono, el aislamiento, la barbarie, la ignorancia, la bestialidad. En el Estado reinan la razón, la paz, la seguridad, la riqueza, la decencia, la sociabilidad, la elegancia, la ciencia, la benevolencia».

[32]*Scienza nuova prima*, pár. 476.

exaltado al estado como el gran arco bajo el cual debe pasar el hombre si quiere entrar en la sociedad civil, coincidían en reconocer como el momento más alto de esa misma historia (más allá del cual sólo estaría el retorno al estado de naturaleza).

En la época dorada de las grandes monarquías —una época en que el esplendor de las monarquías había oscurecido la luz en otros tiempos brillante de las repúblicas democráticas y hacía que los «poquísimos» estados aristocráticos, como Venecia, Génova o Lucca en Italia, Ragusa en Dalmacia o Nüremberg en Alemania, parecieran incluso a Vico restos supervivientes «de aquellos tiempos de la barbarie» [33] —era natural que la forma de gobierno monárquico apareciese como la más elevada y última del desarrollo histórico. Lo cual, en una historia progresiva y ascendente como era la de los modernos, contrapuesta a la historia regresiva y descendente de los antiguos, producía un completo trastocamiento de la sucesión: la monarquía, en vez de estar al principio del movimiento histórico, según la visión de los antiguos, acababa por aparecer al final; en lugar de ser el comienzo fabuloso del que procedieron los demás modos de convivencia, estaba llamada a llegar al final de los tiempos como forma de la razón completamente desarrollada. La inversión de la sucesión suponía naturalmente el cambio no sólo del final, sino también del comienzo. Al comienzo no podía colocarse ya la monarquía, sino una de las otras dos formas de gobierno.

En este cambio del comienzo, que derivaba como consecuencia lógica del cambio de la fase final, Vico fue precedido por Pufendorf, que hizo el interesante —pero también interesado— descubrimiento de que la forma de gobierno más antigua no era la monarquía, como habían creído siempre los antiguos y repetían al pie de la letra la mayor parte de los modernos, sino la democracia. Explicaba que era conforme a la razón —e independientemente por tanto de los testimonios históricos, en los que por el contrario había consumido Vico su «enorme esfuerzo»— suponer que quienes habían renunciado al estado de libertad e igualdad naturales para reunirse en un cuerpo único, habrían querido «rem communem communi consilio administrare, adeoque democra-

---

[33] *Scienza nuova seconda*, pár. 29 y pár. 1018. Este elenco de gobiernos aristocráticos, como ya ha advertido Nicolini (*Commento storico*, cit., II, p. 103), está tomado de Bodin, que en el cap. VI, del libro II de *Les Six livres de la République*, dedicado a la forma de gobierno aristocrática, se detiene en su ejemplificación histórica en Génova, Venecia, Lucca, Ragusa y Nüremberg (vid. en particular trad. it. cit., p. 636).

tiam constituere». Recalcaba (recurriendo una vez más a una conjetura racional en vez de a la investigación histórica) que no era presumible que un padre de familia —queriendo abandonar la vida solitaria y entrar voluntariamente en una sociedad civil junto con otros padres de familia deseosos como él de llevar una vida más civilizada— hubiera olvidado su estado de independencia hasta el punto de someterse a la voluntad de una sola persona. Sin duda era cierto que los antiguos nos transmitieron muchas historias de gentes gobernadas en origen por reyes; pero, bien mirado, se trataba de personajes provistos más de «suadendi auctoritate» que de «iubendi potestate» [34]. Aquí tan sólo es preciso observar que un argumento de este tipo no alcanzaba a excluir el origen aristocrático de las primeras sociedades, que precisamente era el que Vico proponía, puesto que dirigido como estaba a refutar el origen monárquico de los primeros estados, resultaba perfectamente compatible con la tesis del origen aristocrático.

Sobradamente conocido es el descubrimiento del que se vanagloria Vico, contraponiéndolo a la tesis transmitida por los antiguos y aceptada acríticamente por los modernos (pero sin decir nada sobre Pufendorf) según la cual las primeras repúblicas «vinieron al mundo de forma severísimamente aristocrática» [35], por lo que el movimiento histórico no va ya de la monarquía a la democracia a través de la aristocracia, sino de la aristocracia a la monarquía a través de la democracia, para tener que volver a ella una vez más. De hecho se corrige luego este orden de sucesión al haber interpuesto Vico entre el estado ferino y el nacimiento de las repúblicas un estado que no es ya presocial pero que todavía no es político (es a la vez social y preestatal), el estado de las familias, que, a causa de la autoridad única del padre de familia, es asimilable a la forma de gobierno monárquica y donde en definitiva los padres son «los reyes de sus familias» y por tanto fueron «los primeros monarcas del mundo» [36]. De este modo la monarquía no está sólo al final del ciclo, sino también al principio, si bien en una forma imperfecta, puesto que la familia no es todavía un estado y el estado, según la tradición clásica que se remontaba a Aristóteles e hicieron suya Bodin y Pufendorf, nace de la primera unión de los padres de familia. Con las propias palabras de Vico, las «monarquías familiares» no han de confundirse con las «monarquías civiles», como bien se deduce de este pasaje: «Empezaron los gobiernos por uno, con las monarquías familiares: desde ahí

[34] PUFENDORF, *De iure naturae et gentium*, VII, 5, § 4.
[35] *Scienza nuova seconda*, pár. 26.
[36] *Scienza nuova prima*, pár. 132; *Scienza nuova seconda*, pár. 256.

pasaron a pocos, con las aristocracias heróicas; se extendieron a muchos y a todos en las repúblicas populares en las que todos o la mayor parte forman la razón pública; volvieron finalmente a uno en las monarquías civiles» [37]. Vico trata de dar una explicación histórica del hecho de que los primeros estados nacidos de la unión de los padres de familia fueran aristocráticos y no democráticos —como Pufendorf había conjeturado, o mejor, imaginado— al observar que la unión de los padres no se debió pura y simplemente a la necesidad de salir del estado de naturaleza inseguro, inestable e insidioso, sino al amotinamiento de los fámulos sobre los que los padres de familia habían impuesto su imperio mediante la fuerza y que hubieron de ser pacificados mediante la fuerza, la astucia y alguna concesión, aunque siempre con ese reparto desigual de derechos y bienes que distingue a un gobierno aristocrático de uno popular.

V. La representación viquiana del curso histórico difiere de la tradicional, transmitida por los griegos, no sólo por el orden de sucesión de las distintas constituciones, sino también por el sentido del movimiento histórico, que es, ciertamente, cíclico, como lo era el que prevalecía entre los antiguos, pero que también es progresivo. Dentro de cada ciclo los modelos de movimiento predominantes eran los dos siguientes: regresivo y lineal, como el descrito por Platón con tanta eficacia en el octavo libro de la *República,* según el cual de la forma perfecta de estado descienden las formas que van siendo cada vez más imperfectas, la timocracia, la oligarquía, la democracia y la tiranía, en un *crescendo* de degeneración que culmina en la célebre representación del tirano, sanguinario y suspicaz, trastornado por el ansia de poder, encendido por ilícitos deseos, terrorífico y aterrorizado, máximamente infeliz y causa él mismo de la infelicidad general; o regresivo y alterno, como el descrito por Polibio, a tenor del cual a la primera y más alta forma pura (la monarquía) seguía la correlativa forma corrompida (la tiranía), que daba paso a la nueva forma pura inferior (la aristocracia) y así sucesivamente hasta la forma corrompida (la oclocracia o gobierno de la plebe) de la tercera forma pura (la democracia). El movimiento que describe Vico, por el contrario, es progresivo y, como ya se ha dicho, también lineal [38]. En

[37]*Scienza nuova seconda*, pár. 1026.

[38]Sobre la concepción «rectilínea» o «evolutiva» de la historia en Vico, con especial referencia a la historia romana, véanse las observaciones de S. MAZZARINO, *Vico, l'annalistica e il diritto*, Napoli, 1971, passim y más exactamente pp. 70-71: «No podemos entender el pensamiento de Vico si no destacamos en su proceder metódico el *presupuesto de una evolución gradual y progresiva*, sin saltos o giros, en el ámbito de la historia romana».

tanto que cíclico repite el modelo clásico, pero en tanto que progresivo entra con pleno derecho en la categoría de las interpretaciones de la historia características del pensamiento moderno. Cuando Kant expone las posibles concepciones del desarrollo histórico en una conocida página de uno de sus escritos de filosofía de la historia, menciona la teoría regresiva o terrorista, para la que la humanidad está en regresión continua hacia lo peor; la progresiva o eudemonista, para la que está en continuo progreso hacia lo mejor; y la estacionaria o abderitismo, según la cual el género humano permanece eternamente quieto en el mismo punto [39]. No hace mención alguna de la teoría cíclica, salvo para encubrirla bajo la última, en la que el bien y el mal se suceden continuamente y sin un plan aparente [40]. En realidad la teoría cíclica de Vico no es estacionaria, ni siquiera si se la considera ciclo por ciclo: como se ha observado en varias ocasiones, el segundo ciclo se inicia en un grado más alto que el primero, justamente en el sentido del movimiento hacia mejor. El movimiento progresivo tiene lugar no sólo dentro del ciclo, sino también de ciclo a ciclo, o mejor dicho —ya que los ciclos históricos han sido sólo dos, al menos hasta el momento en que Vico pone manos a la obra de la «ciencia nueva»— del primer ciclo al segundo. Después de todo la segunda barbarie no es sólo una barbarie, si puede decirse así, menos bárbara que la primera (basta pensar que su comienzo coincide con el nacimiento del cristianismo), sino que representa un avance real de la humanidad respecto a la degeneración a la que la humanidad llegó en el período de la decadencia del estado romano, en el que hizo su aparición y extendió su perverso dominio la peor de todas las barbaries, la «barbarie de la reflexión». En uno de esos pasajes de admirable fuerza expresiva que nunca nos cansaríamos de citar Vico contrapone al mal de la decadencia el mal menor del retorno de la barbarie que por tanto, a pesar de todo, representa un movimiento ascendente allí donde el recurso toca el punto más bajo. Frente a una «fiereza vil, envuelta en lisonjas y abrazos», que «acecha la vida y las fortunas de sus amigos y leales», está la «fiereza generosa, de la que el otro podía defenderse, ponerse a salvo o precaverse». Contra las «malnacidas argucias de los ingenios maliciosos», contra la «malicia reflexiva», la providencia ha obrado de manera que los pueblos «tan atolondrados y estúpidos, no gusten ya de comodidades, delicadezas, placeres y boato,

---

[39] I. KANT, «Si el género humano se halla en constante progreso hacia mejor», en *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, Torino, 1956, pp. 214-216 [Hay trad. cast., cit. infra en nota 7 del capítulo IV].

sino sólo de las necesarias cosas útiles de la vida; y que en el escaso número de hombres que al fin queden y en la abundancia de las cosas necesarias para la vida, se tornen naturalmente soportables entre sí; y, en virtud de la recuperada simplicidad primitiva del mundo primero de los pueblos, sean religiosos, veraces y fieles» [41].

Al haberme propuesto examinar la teoría política de Vico a la luz de la tipología clásica de las tres formas de gobierno me he detenido de manera particular en el movimiento histórico que las comprende y que no puede ser sino triádico. Pero no hay que olvidar que el movimiento histórico que Vico trata de interpretar y dominar en su complejidad es más amplio, al comprender, además del estado ferino, al estado de las familias y al momento final de la disolución de la monarquía que, como ya he dicho, Vico denomina genéricamente tiranía. Dejando fuera del momento histórico al estado ferino, las etapas no son por tanto tres, sino cinco. De cinco «sentidos políticos del género humano» habla en un pasaje de la *Scienza nuova prima*, que son, empezando por el último, es decir, por la disolución de la última forma de gobierno, los tiranos, las monarquías, las repúblicas libres, las repúblicas heróicas y los padres monarcas [42]. En otro lugar, en la *Scienza nuova seconda*, donde le hace corresponder a cada momento un personaje histórico paradigmático, los momentos se convierten en seis: a los Polifemos corresponde el estado de las familias, a los Aquiles las repúblicas heróicas, a los Escipiones las repúblicas populares, a los Alejandros y Césares las monarquías, a los Tiberios la estabilización de las monarquías, a los Calígulas, Nerones y Domicianos su derribo [43]. En otra ocasión, como se ha visto anteriormente, los momentos se reducen a cuatro en base al criterio del número: uno, pocos, muchos y de nuevo uno. Por otra parte, el movimiento triádico principal con arreglo al cual se acompasa el curso de las naciones no es el que corresponde a las tres formas clásicas de gobierno, sino al transmitido por los egipcios de las tres edades de los dioses, de los héroes y de los hombres, que abarca también al estado de las familias, puesto que a la edad de los dioses corresponden los gobiernos «divinos», es decir, las monarquías de los primeros padres; a la edad de los héroes, los gobiernos heróicos

---

[40]«El resultado de ello sería la inercia [...], una actividad en el vacío, un sucederse del bien y el mal, del progreso y de la regresión, por lo que todo el juego de los cambios recíprocos de nuestra especie sobre la tierra debería considerarse como un juego de marionetas» (p. 216).

[41]*Scienza nuova seconda*, pár. 1106.

[42]*Scienza nuova prima*, pár. 138 y 140.

[43]*Scienza nuova seconda*, pár, 243.

o aristocráticos; a la edad de los hombres, los gobiernos humanos, que comprenden tanto las repúblicas populares como las monarquías. En el capítulo de la *Scienza nuova seconda* dedicado a las «tres especies de gobierno», éstas no son las tres formas clásicas, sino los gobiernos «teocráticos», «en los que los hombres creyeron que todo era ordenado por los dioses», es decir, las primeras monarquías; los gobiernos heróicos o aristocráticos, «que es tanto como decir 'gobierno de notables'», en el sentido de «los más fuertes», en los cuales «todas las razones civiles se encerraban dentro de los órdenes reinantes de los mismos héroes y a los plebeyos, considerados como de origen bestial, se les permitían los solos usos de la vida y de la natural libertad»; y los gobiernos humanos, en los que «todos se igualan con las leyes» —y son las repúblicas populares— o «los monarcas igualan a todos sus súbditos con sus leyes» —y son las monarquías— [44]. En otras palabras, el ritmo triádico de Vico abarca también en su forma más recurrente al estado de las familias mediante el expediente —sobre el que he llamado ya la atención— de la unificación en una sola «especie» de la democracia y la monarquía. Fuera de la tríada quedan el estado ferino al principio y la disolución del gobierno monárquico al final.

A pesar de la búsqueda casi obsesiva de la correspondencia entre las más diversas tríadas en la naturaleza del hombre en general y del hombre asociado, en los usos, en las formas religiosas y políticas, en la jurisprudencia y el derecho, en las lenguas y los caracteres, el sistema viquiano de la historia de las naciones puede ser también vuelto a comprender y reinterpretado diádicamente según tres grandes dicotomías: de ellas, la primera contrapone el mundo pre-humano (o presocial) de los gigantes errantes por la gran selva de la tierra en «bestial libertad» al mundo humano (o social), que abarca las tres especies de gobiernos que corresponden a las tres edades de los dioses, los héroes y los hombres; la segunda contrapone la edad preestatal, que comprende tanto el estado ferino como el estado de las familias, a la edad en la que surgen los estados civiles y se desarrollan en las tres formas de la república aristocrática, la república popular y la monarquía; la tercera contrapone el mundo de la barbarie o los tiempos oscuros, que se extienden hasta las repúblicas heróicas, a la historia de las naciones civilizadas que comienza con las repúblicas populares y se perpetúa, hasta su agotamiento, en las monarquías. Manteniendo que

[44] *Scienza nuova seconda*, pár. 925-927.

los momentos del desarrollo histórico son cinco —estado ferino, estado de las familias, repúblicas aristocráticas, repúblicas populares y monarquías— la primera dicotomía separa al primero de los otros cuatro, la segunda a los dos primeros de los otros tres y la tercera a los tres primeros de los otros dos. Al no comprender la gran tríada al estado ferino —como fase que queda fuera del curso histórico—, divide a los cuatro momentos restantes haciendo corresponder a la primera parte de la tríada el primero, a la segunda el segundo y a la tercera el tercero y el cuarto.

Cae de su peso que díadas, tríadas y otros castilluelos conceptuales por el estilo valen lo que valen como instrumentos para contener y ordenar un material desbordante como el recopilado por Vico a través de fuentes diversísimas. Valen lo que valen, no sólo para el intérprete, sino afortunadamente también para el mismo autor, que con «fea inconstancia» (aunque feliz) —por repetir el reproche que él dirige a Bodin— no siempre consigue contener en los cauces que él mismo se ha construído el impetuoso río de la pasión que le impulsa hacia el descubrimiento de los principios de «otro sistema» (así es como lo llama) de derecho natural.

CAPÍTULO IV

KANT Y LAS DOS LIBERTADES

1. Hay dos formas principales de entender el término «libertad» en el lenguaje político, de las que ya me he ocupado en otra ocasión [1]. «Libertad» significa o bien facultad de realizar o no ciertas acciones, sin ser impedido por los demás, por la sociedad como un todo orgánico o, más sencillamente, por el poder estatal; o bien, poder de no obedecer otras normas que las que me he impuesto a mí mismo. El primer significado es constante en la teoría liberal clásica, según la cual «ser libre» significa gozar de una esfera de acción, más o menos amplia, no controlada por los órganos del poder estatal; el segundo significado es el que emplea la teoría democrática, para la cual «ser libre» no significa no tener leyes, sino darse leyes a sí mismo. De hecho, llamamos «liberal» a quien persigue el fin de ensanchar cada vez más la esfera de las acciones no impedidas, mientras que llamamos «demócrata» al que tiende a aumentar el número de acciones reguladas mediante procesos de autorreglamentación. Por consiguiente, «estado liberal» es aquél en el que la ingerencia del poder público está restringida al mínimo posible; «estado democrático», aquél en el que más numerosos son los órganos de autogobierno.

[1]En el artículo «Della libertà dei moderni comparata a quella dei posteri», en *Politica e cultura*, Torino, Einaudi, 1955, p. 172 y ss. Después, dedicó su lección inaugural de Oxford a los dos conceptos de libertad I. BERLIN, *Two Concepts of Liberty*, Oxford, at the Clarendon Press, 1958 [Hay trad. cast, de Julio Bayón en I.BERLIN, *Libertad y necesidad en la historia*, Madrid, Revista de Occidente, 1974, pp. 133-182].

Desde el punto de vista de la teoría general del derecho, la diferencia que existe entre estos dos significados de libertad puede formularse del siguiente modo: permitido y obligatorio son dos términos contradictorios, lo que equivale a decir que «todo lo que no está permitido es obligatorio» y, a la inversa, «todo lo que no es obligatorio está permitido». Por tanto, si se entiende «libertad» según el primer significado como esfera de lo permitido, se identifica con lo no obligatorio. Y al revés, en su segundo significado «libertad» coincide con la esfera de lo obligatorio, si bien de aquello que es obligatorio en virtud de una auto-obligación. En otras palabras, mientras la primera forma de entender el término hace coincidir la esfera de la libertad con el espacio no regulado por normas imperativas (positivas o negativas), la segunda hace que la esfera de la libertad y el espacio regulado por normas imperativas coincidan, siempre que esas normas sean autónomas y no heterónomas.

La diferencia que media entre estos dos usos del término libertad en el lenguaje político y jurídico no debe hacernos olvidar que ambos pueden reconducirse a un significado común, que es el de autodeterminación: la esfera de lo permitido, en definitiva, es aquélla en la que cada cual actúa sin constricción exterior, lo que es tanto como decir que actuar en esta esfera es actuar sin estar determinado más que por uno mismo; y, del mismo modo, que un individuo o un grupo no obedezcan otras leyes que las que se han impuesto a sí mismos significa que dicho individuo o dicho grupo se autodeterminan. En este sentido, me parece muy significativo el concepto de libertad natural que traza Locke cuando, al hablar del estado de naturaleza, afirma que éste «es un estado de perfecta libertad para regular los propios actos y para disponer uno de su persona y bienes *como mejor le parezca*, dentro de los límites de la ley natural, sin necesidad de pedir permiso ni *depender de la voluntad de ningún otro*» [2]. A partir de las dos frases que he subrayado puede verse que la libertad como ausencia de impedimentos («obrar como mejor le parezca») coincide con la libertad como autodeterminación («sin depender de la voluntad de ningún otro»). Remontándose al significado común de libertad como autodeterminación, la diferencia entre la teoría liberal y la democrática podría formularse de la siguiente manera: la primera tiende a ensanchar la esfera de la autodeterminación individual, restrin-

---

[2] *Due trattati sul governo*, trad, Pareyson, Torino, Utet, 1948, p. 235 (el subrayado es mío) [Trad. cast. del Primer y Segundo tratados, cit. supra en notas 44 y 54 del capítulo I respectivamente].

giendo todo lo posible la del poder colectivo; la segunda tiende a ensanchar la esfera de la autodeterminación colectiva, restringiendo todo lo posible la regulación de tipo heterónomo. El movimiento histórico real de los estados modernos ha seguido la dirección de una integración gradual de ambas tendencias, cuya fórmula sintética, en términos de autodeterminación, podría expresarse así: «Hasta donde sea posible, hay que dar rienda suelta a la autodeterminación individual (libertad como no impedimento); donde ya no sea posible, tiene que intervenir la autodeterminación colectiva (libertad como autonomía)». En otras palabras: lo que un hombre esta en condiciones de decidir por sí solo, déjese a la libre determinación de su querer; allí donde sea necesaria una decisión colectiva, que tome parte en ella, de modo que sea también una libre determinación de su querer o valga como tal.

Aún partiendo de un sentido común de libertad, el distinto uso del término, que veíamos al comienzo, depende del hecho de que la teoría liberal considera el problema de la libertad en función del individuo aislado, mientras la teoría democrática lo hace en función del individuo en tanto que partícipe de una colectividad (de una voluntad común). Cada una de las teorías responde a una pregunta diferente. La primera se pregunta: «¿Qué significa ser libre para el individuo considerado como un todo independiente?» La segunda, «¿Qué significa ser libre para un individuo considerado como parte de un todo?». A pesar del significado común de libertad como autodeterminación, una y otra perspectiva conducen a dar dos respuestas que subrayan dos diferentes aspectos del problema de la libertad e introducen dos usos distintos del término «libertad». Para quien se plantea la primera pregunta, el problema de la libertad aparece fundamentalmente como el de la exigencia de límites a la acción del estado, y de ahí la libertad como no impedimento; para quien se plantea la segunda, el problema se presenta sobre todo como exigencia de límites a cualquier forma de legislación impuesta desde arriba, y de ahí la libertad como autonomía. Con otras palabras, la respuesta a la primera pregunta lleva a acentuar el momento del «permiso», la contestación a la segunda, el momento de la «auto-obligación».

2. Si se leen las dos definiciones más célebres de libertad política que se han dado en el siglo XVIII, la de Montesquieu y la de Rousseau, se advierte que corresponden perfectamente a los dos significados que hasta ahora hemos comentado: la primera corresponde a la temática de la teoría liberal, la segunda es el origen glorioso del linaje de todas las doctrinas democráticas. Montesquieu, en el cap. II, libro XII de *L'Esprit des lois*, que

justamente lleva por título *¿Qué es la libertad?*, escribe: «La libertad es el derecho de hacer todo lo que las leyes permiten» [3]. El problema fundamental para Montesquieu es el de los límites del poder estatal: es preciso que existan determinados límites y que se den los medios suficientes para hacerlos observar. La libertad es el apetecido fruto de estos límites; es libre el que puede hacer todo lo que quiere dentro de esos límites. Rousseau, en el cap. VIII, libro I del *Contrat Social*, titulado *Del estado civil*, escribe sin embargo: «La libertad es la obediencia a la ley que uno se ha prescrito» [4]. Para Rousseau el problema fundamental es el de la formación de la voluntad general: la única libertad posible en el estado es que los ciudadanos se den leyes a sí mismos. La libertad no coincide con la autodeterminación individual, sino con la autodeterminación colectiva.

Quien captó con precisión la diferencia entre los dos significados de libertad fue Constant, aunque con una transposición histórica arbitraria llamó a la primera «libertad de los modernos» y a la segunda «libertad de los antiguos» y, con una valoración que hoy consideraríamos poco aceptable, exaltó la primera para rebajar a la segunda. Contrapone la libertad como disfrute privado, la libertad individual, como precisamente la llama, a la libertad como participación en el poder político, *id est*, a la libertad colectiva. «El fin de los antiguos —escribe— era la distribución del poder político entre todos los ciudadanos de una misma patria: a eso le llamaban libertad. El fin de los modernos es la seguridad en el disfrute privado; llaman libertad a las garantías que las autoridades otorgan a dicho disfrute» [5]. Combate a Rousseau y a Mably, que habían confundido la autoridad del cuerpo social con la libertad, y proclama que siendo la independencia individual el más preciado bien de los modernos, no hay que pedirles su sacrificio a cambio de la libertad política. «La libertad individual, lo digo una vez más, he ahí la auténtica libertad moderna. La libertad política es su garantía; y por tanto también la libertad política es indispensable. Pero pedir a los pueblos de hoy día que sacrifiquen, como hacían los antiguos, la totalidad de su libertad individual a la

---

[3] *Lo spirito delle leggi*, trad. Cotta. Torino, Utet, 1952, I, p. 273 [Hay trad. cast. de Mercedes Blázquez y Pedro de Vega, pról. de Enrique Tierno Galván, Madrid, Tecnos, 1972] .

[4] *Contrat social*, ed. Halbwachs, Paris, Aubier, 1953, p. 115 [Trad, cast., cit. supra en nota 79 del capítulo I].

[5] Cito por la *Antologia di scritti di Constant*, a cargo de G. Cordié, Milano, Hoepli, 1946, p. 213.

libertad política, es el medio más seguro para desentenderles de la primera, y cuando eso se haya conseguido no se tardará mucho en arrebatarles también la segunda» [6]. Sólo aceptaba la libertad política en tanto en cuanto fuese un medio para realizar la libertad individual, que era el fin supremo de la convivencia civil.

No nos interesa en este momento la ideología liberal de Constant: lo que nos interesa es cómo señaló, con una precisión desconocida hasta entonces, la diferencia entre las dos distintas maneras de entender la libertad en el lenguaje político, de modo que, después de él la confusión resulta ya más difícil. Antes no era así: un ejemplo bastante notable de esta confusión se encuentra en la obra política de Kant. El objetivo de las páginas siguientes es precisamente poner de manifiesto que Kant maneja ambos conceptos de libertad sin llegar nunca a distinguirlos claramente; y haciendo creer, mediante su definición explícita, que emplea el término libertad en el sentido rousseauniano de autonomía, de autodeterminación colectiva, no permite apreciar con claridad que la libertad que él invoca y que eleva a la condición de fin de la convivencia política es la libertad como no impedimento, la libertad individual.

3. La principal dificultad al interpretar la teoría política kantiana reside, en mi opinión, en la diferencia entre las definiciones explícita e implícita de la libertad jurídica, es decir, entre la definición que el propio Kant ofrece a sus lectores y la que el intérprete puede inferir del significado global de su teoría. Un jurista hablaría de divergencia entre interpretación literal de un texto e interpretación según su espíritu o intención.

En una nota del opúsculo *La Paz perpetua* escribe Kant: «La libertad jurídica (y, por tanto, externa) no puede definirse, como se suele hacer, como la facultad de hacer todo lo que se quiera con tal de no perjudicar a nadie [...] Mi libertad externa (es decir, jurídica) debería definirse más bien como la facultad de no obedecer a ninguna ley externa distinta de aquéllas a las que he podido dar mi asentimiento» [7]. Del mismo tenor es la definición

[6] *op. cit.*, pp. 223-224.

[7] Todas las citas de Kant están tomadas del volumen *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto di Emmanuel Kant*, Torino, Utet, 1956. Los pasajes citados han sido confrontados con el texto alemán y en alguna ocasión he introducido leves correcciones para aproximar más la traducción al texto original. El pasaje al que se refiere la presente nota se encuentra en la p. 292 [Trad. cast. de los textos de Kant citados por el autor en este capítulo: *La paz perpetua*, trad. cast. de F. Rivera Pastor, Madrid, Espasa Calpe, 1ª ed. 1946; 6ª ed. —en colección Austral—

que encontramos en un pasaje de la *Metafísica de las costumbres*, donde se habla de la «libertad legal», definiéndola como «la facultad de no obedecer otra ley que aquella a la que él [el ciudadano] ha dado su consentimiento» [8]. Estas definiciones no dan pie al menor equívoco: Kant entiende por «libertad jurídica» el poder de autolegislarse colectivamente, es decir, hace coincidir el significado de «libertad» con «autonomía política». Es más, en el primer texto citado, al negar que se pueda entender por libertad jurídica «la facultad de hacer todo lo que se quiera con tal de no perjudicar a nadie», parece que quiere excluir expresamente el significado de libertad como no impedimento. De hecho, se puede integrar ese texto con la definición que da Kant de «facultad jurídica» en la introducción a la *Metafísica de las costumbres*: «Una acción está permitida *(licitum)* cuando no es contraria a la obligación; y esta libertad, no coartada por ningún imperativo contrario, se llama *facultad (facultas moralis)*» [9]. El resultado es que el uso del término que considera no apto para dar cuenta de la libertad jurídica es precisamente el que se refiere a la esfera de las acciones permitidas en contraposición a las acciones ordenadas (o prohibidas).

La inspiración rousseauniana de esta concepción kantiana de la libertad política es innegable. Por lo demás es de sobra conocido, y puede documentarse con facilidad, que cuando Kant enuncia la fórmula del contrato originario que sirve de fundamento ideal (no histórico-empírico) al estado, se hace eco de palabras e incluso frases del autor del *Contrat social*. El contrato originario es para Kant aquél «según el cual todos en el pueblo (*omnes et singuli*) renuncian a su libertad externa, para al instante conseguirla de nuevo como miembros de un cuerpo común, es decir, en su calidad de miembros del pueblo en la medida en que es considerado como estado *(universi)*. Por tanto, no se puede decir que el hombre haya sacrificado en el estado una parte de su innata libertad externa en aras de un cierto fin, sino que ha abandonado enteramente la libertad salvaje y sin ley para encontrar de nuevo

---

1979; *Metafísica de las costumbres*, trad., parcial, cit. supra en nota 63 del capítulo I; *Acerca del dicho común: ésto puede ser justo en teoría, pero no vale para la práctica*, cit. supra en nota 81 del capítulo I; *Contestación a la pregunta: ¿qué es la ilustración?*, *idea de una historia universal en sentido cosmopolita* y *Si el género humano se halla en constante progreso hacia mejor,* en la recopilación cit. supra en nota 124 del capítulo I].

[8] *Scritti*, p. 500.

[9] *Scritti*, p. 398.

íntegra su libertad en general en una dependencia legal, es decir, en un estado jurídico, ya que esta dependencia proviene de su propia voluntad legisladora» [10]. Rousseau había escrito: «Lo que pierde el hombre por el contrato social es su libertad natural y un derecho ilimitado a todo cuanto le tienta y puede alcanzar; lo que gana es la libertad civil y la propiedad de todo cuanto posee» [11].

4. Sabemos, por otra parte, que aunque repita la fórmula rousseauniana Kant no es propiamente un autor democrático. El contrato originario, que coloca como fundamento del estado, no es un hecho histórico, sino una mera idea regulativa. Eso significa que según Kant, para poder considerar que un estado se ajusta al principio del consentimiento, no es necesario que éste se haya manifestado de hecho mediante los procedimientos característicos de la forma democrática de gobierno, sino que basta con que del soberano emanen leyes tales que el pueblo las aprobaría si se pidiese su consentimiento (sin que haga falta que de hecho se formule tal petición). Kant repite este concepto en varios lugares. La formulación más clara es quizá la que puede leerse en el ensayo *Acerca del dicho común: ésto puede ser justo en teoría, pero no vale para la práctica* (1793): «Este [o sea, el contrato originario] es por el contrario una *simple idea de la razón*, pero que indudablemente tiene su realidad (práctica): su realidad consiste en obligar a todo legislador a dictar leyes como si debieran derivar de la voluntad común de todo un pueblo, y en considerar a todo súbdito, en la medida en que quiere ser ciudadano, como si hubiese prestado su consentimiento a una voluntad semejante» [12]. Este contrato originario es pura y simplemente un criterio para distinguir el buen estado del malo; no implica, sin embargo, ninguna consecuencia práctica respecto a qué instituciones adoptar o a qué técnicas políticas emplear. Desde el ensayo *Contestación a la pregunta: ¿qué es la ilustración?* (1784), que es una década anterior a las obras mencionadas hasta ahora, Kant había planteado el problema de la libertad, entendida en el sentido de autonomía, no como exigencia de reforma de las instituciones sino como criterio abstracto para distinguir la buena forma de gobierno de la mala, empleando estos términos: «La piedra de toque de lo que puede imponerse como ley a un pueblo se halla en esta pregunta: ¿es que un pueblo hubiera podido imponerse a sí mismo una ley semejante?» [13].

---

[10] *Scritti*, p. 502.
[11] *Contrat social*, ed. cit., p. 115.
[12] *Scritti*, p. 262.
[13] *Scritti*, p. 145.

Si llamamos estado democrático a aquél en el que el principio de la autonomía se realiza mediante ciertas instituciones características, como por ejemplo un parlamento electivo, entonces el estado ideal de Kant, en el que el consentimiento es sólo un criterio ideal para distinguir entre leyes buenas y malas, no es necesariamente un estado democrático. Además, a la forma buena, ésto es, a la inspirada en la idea del contrato originario o del consentimiento, no la llama democracia, sino república, y a la mala, despotismo. Por otra parte, habida cuenta de que el consentimiento no es un hecho institucional, sino sólo una ficción ideal (recuérdese el «como si» de la frase citada anteriormente), no es necesario para Kant que el estado republicano sea de hecho una república. También una monarquía puede ser un estado republicano (es decir, no despótico) «cuando el estado se administre bajo la unidad del monarca según leyes análogas a las que un pueblo se daría a sí mismo según principios de derecho universal» [14]. Poco después Kant proclama que «es deber de los monarcas, aunque sean autócratas» gobernar de forma republicana, y precisa que la forma republicana no se debe confundir con la forma democrática, como ya había explicado suficientemente en un pasaje de *La Paz perpetua* [15]. ¿Y qué quiere decir «gobernar de forma republicana»? Quiere decir, precisamente, «tratar al pueblo según principios acordes con el espíritu de las leyes de libertad (es decir, como las que un pueblo de razón madura se prescribiría a sí mismo) aunque, en sentido estricto, no se pida al pueblo su consentimiento» [16]. Quiere decir, en definitiva conservar el más rígido respeto al principio (ideal) de la libertad como autonomía, aun cuando tal respeto no haya de ser confirmado por la aprobación efectiva de los ciudadanos, a través de una elección popular. Por otra parte, en lo referente a la extensión del sufragio, Kant no fue nunca mucho más allá del punto de vista liberal moderado corriente en su época: considerando la independencia económica como requisito para la atribución de derechos políticos, excluía del derecho de voto y por tanto de la categoría de los ciudadanos a los *operarii*, es decir, a los asalariados, a los trabajadores subordinados, a quienes desarrollaban una actividad regulada por un contrato de *locatio operarum* [17].

---

[14]Este pasaje se lee en el escrito *Si el género humano se halla en constante progreso hacia mejor* (1798), en *Scritti*, p. 222.

[15]Vid. en *Scritti*, p. 294.

[16]*Scritti*, pp. 225-226.

[17]Kant trata del asunto en dos lugares, en la *Paz perpetua* y en la *Metafísica de las costumbres*, respectivamente *Scritti*, pp. 260 y 251.

5. Si, como hemos visto, la definición explícita que da Kant de la libertad jurídica se refiere a la libertad rousseauniana o democrática, o de los antiguos (según Constant), distinta es la definición implícita que se obtiene del conjunto de su sistema. Trataré de probar esta afirmación mediante el examen de la definición de derecho (a), del fin del estado (b) y de la concepción del progreso histórico (c).

(a) Que el derecho sea, según la célebre definición, «el conjunto de condiciones bajo las cuales el arbitrio del uno puede conciliarse con el arbitrio del otro, según una ley universal de libertad» [18], significa que el fin de la legislación jurídica o externa, diferente de la legislación moral o interna, es el de garantizar, recurriendo a la fuerza si es necesario, una esfera de libertad en la que todo miembro de la comunidad pueda actuar sin ser obstaculizado por los demás. Parece bastante claro que aquí el objetivo de Kant no es ya la libertad como autonomía colectiva, es decir, la definida en los textos citados anteriormente, sino la libertad en el sentido tradicional de la teoría liberal, ésto es, la libertad individual o libertad como no impedimento. Y en efecto, al explicar acto seguido la definición, Kant añade: «Si [...] mi acción o, en general, mi estado, puede conciliarse con la libertad de todos los demás según una ley universal, actuará injustamente hacia mí *aquél que me la impida*; pues este impedimento (esta resistencia) no puede conciliarse con la libertad según leyes universales» [19]. El concepto de libertad jurídica que se obtiene a partir de la definición del derecho no es ya el del poder de participar en la creación de la libertad colectiva, sino el de la facultad de actuar sin ser obstaculizado por los demás.

Pueden servir como confirmación de esta idea tanto la teoría de la coacción como la de lo «mío y tuyo» externos (o de la posesión). La palabra «libertad» aparece varias veces en el pasaje que dedica Kant al problema de la coacción. «Todo lo que es injusto es un impedimento a la libertad, en cuanto ésta se halla sometida a leyes universales, y la coacción es ella misma un impedimento o una resistencia que la libertad padece. En consecuencia, si un cierto uso de la libertad es él mismo un obstáculo a la libertad según leyes universales (es decir, injusto), la coacción que se opone a aquél, en cuanto constituye un impedimento de un obstáculo a la libertad, coincide con la libertad misma según leyes generales, es decir, es

[18]*Scritti*, p. 406.
[19]*Scritti*, p. 407. El subrayado es mío.

justo» [20]. Kant quiere explicar que derecho y coacción no son incompatibles, porque si bien es verdad que la coacción es un acto contrario a la libertad, en la medida en que está destinada a repeler aquel acto contra la libertad que es la invasión ilegítima de la esfera de libertad ajena, restablece la libertad primitiva (la negación de la negación es una afirmación). Ahora bien, en todo este contexto la palabra «libertad» se usa en el sentido de facultad de actuar libre de impedimentos. Hágase la prueba de sustituirla por las palabras con que Kant ha definido la libertad jurídica en los textos citados en el parágrafo 3 —« facultad de no obedecer a ninguna ley externa distinta de aquellas a las que he podido dar mi consentimiento»— y todo el fragmento dejará de tener sentido. Si queremos que lo tenga, hay que dar a la palabra «libertad» precisamente el significado que Kant había descartado al ofrecernos su definición explícita, es decir, hemos de entender la libertad como «la facultad de hacer todo lo que se quiera con tal de no perjudicar a nadie».

Para Kant el problema fundamental del derecho privado es el de establecer qué deba entenderse por «lo mío y tuyo» externos. Al comienzo de su discusión sobre el derecho encontramos la siguiente definición: «Lo mío en derecho *(meum juris)* es aquello con lo que tengo relaciones tales, que su uso por otro sin mi consentimiento me perjudicaría» [21]. En otros términos, por «mío y tuyo» externos entiende Kant cualquier forma de posesión (la posesión originaria sólo es la de la tierra) cuyo ejercicio no puede ser obstaculizado por los demás. Se podría decir que posesión equivale a «libre» uso de una cosa, donde «libre» quiere decir «no obstaculizado». Como ya se ha hecho notar, posesión y libertad son conceptos íntimamente relacionados en el pensamiento de Kant. «La propiedad —ha escrito Solari— ...se configura como principio supremo del sistema político y jurídico kantiano... La posesión se eleva a categoría suprema del orden jurídico natural kantiano, ya que en ella la actividad jurídica del hombre, su libertad externa, toma forma concreta... En la propiedad la libertad externa toma forma y valor jurídicos» [22].

6. (b) Un portillo abierto a la concepción liberal de la libertad, más significativo si cabe, es el que representa la teoría de los fines del estado. Para Kant, el fin del estado no es la felicidad, sino la libertad garantizada por el derecho. Abundan los textos sobre la

[20]*Scritti*, p. 408.
[21]*Scritti*, p. 425. Otra definición en las pp. 428-429.
[22]Vid. La «Introduzione» a los *Scritti*, p. 29.

materia: uno de los rasgos característicos del pensamiento político kantiano es la polémica contra el estado eudemonista o paternalista, que es necesariamente despótico, en nombre de aquella forma de estado que pronto será llamada «estado de derecho», en el sentido de que tiene como fin exclusivo el orden jurídico, es decir, la coexistencia de las libertades externas mediante el ejercicio de la coacción. El texto más importante es quizá el del ensayo *Acerca del dicho común*: «El concepto de un derecho externo en general deriva íntegramente del concepto de *libertad* en las relaciones externas de los hombres entre sí, y no tiene nada que ver con el fin que todos los hombres tienen por naturaleza (la búsqueda de la felicidad) ni con la prescripción de los medios para conseguirlo; de modo que este último fin [el de la felicidad] no debe de ninguna manera entrar en aquella ley como su motivo determinante. [...] Lo que los hombres piensan acerca de la felicidad y de aquello en lo que cada cual quiere encontrarla varía completamente de unos a otros, y su voluntad no puede reconducirse a ningún principio común, ni por tanto a ninguna ley externa, que se ajuste con la libertad de cada uno» [23]. Una vez más «libertad» significa esfera de lo permitido y coincide con «licitus». A continuación, hablando de la libertad del individuo como uno de los tres principios a priori del estado jurídico (los otros dos son la igualdad formal y la independencia económica), ilustra su principio con esta fórmula: «Nadie puede constreñirme a ser feliz a su manera [...], pero cada cual puede buscar su felicidad por el camino que le parezca mejor, con tal que no perjudique a los demás en su libertad de perseguir ese mismo fin, de modo que su libertad pueda coexistir con la libertad de los demás según una posible ley universal [...]» [24]. El mejor comentario a esta contraposición entre felicidad y libertad es el siguiente texto: «La máxima: *salus publica suprema civitatis lex est* conserva intacta toda su validez y autoridad; pero la salud pública, que se ha de apreciar *por encima de todo lo demás*, es precisamente la constitución jurídica que garantiza a cada uno su libertad mediante la ley; así resulta lícito que cada cual busque su felicidad por el camino que le parezca mejor, con tal que no viole la libertad general conforme a la ley, y por consiguiente el derecho de los demás súbditos asociados» [25]. No cabe la menor duda de que la libertad que la constitución jurídica garantiza a cada uno

---

[23] *Scritti*, p. 254.
[24] *Scritti* p. 255.
[25] *Scritti*, pp. 263-264.

mediante la ley, y que constituye la condición formal en base a la cual cada uno puede perseguir su propia felicidad por el camino que le parezca mejor, es la libertad que Constant llamaba «privada» para contrapornerla a la «pública» de Rousseau. También en esta ocasión, quien pretendiera sustituir el concepto de libertad expresado por el de autonomía colectiva (en el sentido rousseauniano) privaría a la frase de cualquier significado. Cuando Kant dice que el fin (la *suprema lex*) del estado es la libertad, entiende por tal la libertad individual, o, usando una contraposición hoy día habitual, la libertad *frente al* estado, no la libertad *en el* estado. Para corroborarlo, observemos un pasaje del ensayo *Contestación a la pregunta: ¿qué es la ilustración?*, en el que se proclama la necesidad de la libertad de crítica para que los hombres puedan salir de su minoría de edad. Kant escribe: «Para esta ilustración no se requiere más que una cosa, *libertad*, y la más inofensiva de todas las libertades, la de *hacer uso público* de su razón en todos los terrenos» [26]. Aquí se emplea «libertad» en el sentido tradicional de los derechos de libertad, que son justamente los derechos a no ser obstaculizados por la constitución estatal en tal o cual campo de la actividad de cada uno.

7. (c) La filosofía de la historia de Kant está dominada por la idea de que el progreso de la especie humana, como el de cualquier otra especie animal, radica en el pleno desarrollo de las facultades naturales de los individuos que la componen; y de que el medio que la naturaleza utiliza para materializar ese desarrollo es su antagonismo en la sociedad. No hará falta recalcar hasta qué punto esta teoría del antagonismo como condición del progreso se inserta en la corriente liberal que hará de la lucha, la contienda, la revuelta, la concurrencia, la discusión y el debate su ideal de vida, y que contrapondrá sociedades estáticas o estacionarias a civilizaciones dinámicas y progresivas, según que en ellas se sofoquen los confictos o se estimulen. «¡Demos gracias a la naturaleza —se lee en el escrito *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita* (1784)— por la insociabilidad que genera, por la envidiosa emulación de la vanidad, por el ansia nunca satisfecha de riquezas o de poder! Sin ellas, todas las excelentes disposiciones naturales del hombre permanecerían eternamente aletargadas sin desarrollarse. El hombre quiere concordia; pero la naturaleza sabe mejor que él lo que conviene a su especie, y quiere la discordia» [27]. Una

---

[26] *Scritti*, p. 143.
[27] *Scritti*, p. 128.

concepción liberal de la historia —la historia como teatro de los antagonismos— sirve de apoyo en el pensamiento de Kant a la concepción liberal del derecho —el derecho como condición para la coexistencia de las libertades individuales— y a la concepción liberal del estado—el estado, fijándose como fin no el de guiar a los súbditos a la felicidad, sino el de garantizar el orden.

Para que se desarrollen los antagonismos y, a través de ellos, la humanidad progrese hacia mejor, es necesaria la libertad. ¿Qué libertad? Acaso no hay otro lugar donde el ideal de libertad como no impedimento inspire el pensamiento kantiano con más claridad que en esta visión de la línea de desarrollo histórico de la humanidad. Cuanto mayor sea el desarrollo de los antagonismos, mayor será la medida en que se eliminen los obstáculos no naturales que los estados ponen a la acción humana. La ilustración «es la salida del hombre de su minoría de edad». Pero para salir de su menor edad el hombre debe romper cadenas seculares, conquistar una mayor libertad de movimientos espiritual y material, conseguir que disminuya la esfera de las acciones constreñidas y aumente la de las permitidas. «A medida —escribe— que se eliminen las limitaciones a la actividad personal y que a todos se reconozca la libertad religiosa, surgirá la ilustración» [28]. Kant observa con satisfacción y orgullo cómo este movimiento de emancipación tiene lugar ante sus ojos. Y al hacer notar que la libertad va extendiéndose, claramente entiende por tal la libertad individual, la que llevaría a Constant a exaltar la sociedad de los modernos frente a la de los antiguos, y no sólo la libertad espiritual, sino también, conforme a las más avanzadas ideas de su tiempo, la libertad económica. «Si se le impide al ciudadano —comenta— que busque su bienestar con todos los medios que tenga por más convenientes, siempre que puedan coexistir con la libertad de los demás, se obstaculiza la vivacidad del trabajo común y vuelven a disminuirse las energías del conjunto» [29]. El ideal de paz al que aspira Kant, que ha de alcanzarse mediante la extensión a las relaciones entre estados de la constitución legal propia de las relaciones entre individuos, coincide con el ideal de la extensión y reforzamiento de la libertad civil, es decir, de la libertad que el derecho garantiza, en contraposición a la libertad brutal y salvaje del estado de naturaleza. La meta a la que tiende la historia humana es una constitución legal universal, ésto es, la paz en la libertad.

---

[28] *Scritti*, p. 135.
[29] *Scritti*, p. 135.

Alcanzada la cima de la concepción de la historia de Kant nos damos cuenta de la importancia que tiene en su pensamiento la teoría del derecho, inspirada en la doctrina liberal: la historia humana puede ser interpretada kantianamente como historia del desarrollo del derecho, desde el derecho natural puramente provisional a la constitución legal de todos los estados que hace perentoria toda forma de «mío y tuyo» externos, entendiendo el derecho como la garantía de la máxima libertad de cada individuo compatible con la máxima libertad de todos los demás.

En conclusión, aunque Kant dé una definición de libertad política en términos rousseaunianos, la libertad en la que se inspira su concepción del derecho, del estado y de la historia no es la democrática, sino la liberal. Esta conclusión pretende también confirmar, mediante el análisis de un célebre texto, la existencia y coexistencia de las dos nociones fundamentales de libertad y mostrar la necesidad de diferenciarlas adecuadamente. Por una parte, la obra de Kant es una prueba de la validez de esa distinción; por otra, examinando el pensamiento de Kant, la distinción se nos revela útil como criterio de comprensión histórica y de valoración crítica.

Capítulo V

DERECHO PRIVADO Y DERECHO PUBLICO EN HEGEL

1. La «gran dicotomía» [1] del universo jurídico, es decir, la distinción entre derecho privado y derecho público, ocupa a mi juicio un lugar muy relevante en el sistema conceptual de Hegel, filósofo del derecho y del estado. Tan relevante que uno de los muchos puntos de vista desde los que puede considerarse el pensamiento jurídico y político de Hegel es el del uso que hizo de esta distinción ya sea en las obras sistemáticas, en las históricas o en las más inmediatamente políticas.

Para empezar, no hay que olvidar la importancia que reviste la contraposición entre lo «público» y lo «privado» para el análisis del fenómeno religioso en los escritos juveniles acerca del cristianismo. En el primer escrito, *Religión popular y cristianismo*, domina la contraposición entre religión privada y religión pública o popular. Así se deduce de este pasaje: «La religión popular se distingue de la religión privada sobre todo por el hecho de que el fin de la primera, al operar ésta poderosamente sobre la imaginación y el corazón, inspira al alma en general la fuerza, el entusiasmo, el espíritu, que es indispensable para la gran, sublime virtud. El desarrollo del individuo de acuerdo con su caracter, el adiestramiento en casos de conflicto entre deberes diferentes, los medios

---

[1]Me refiero a un artículo en el que ilustro bajo diferentes aspectos la distinción entre derecho privado y derecho público y que he titulado «La grande dicotomía». Aparecido primeramente en los *Studi in memoria di Carlo Esposito*, Padova, Cedam, 1974, pp. 2187-2200, se ha incluído ahora en la recopilación de escritos míos *Dalla struttura alla funzione. Nuovi studi di teoria del diritto*, Milano, Comunità, 1977, pp. 145-163.

particulares para promover la virtud, el alivio y consuelo en los sufrimientos y desgracias singulares, han de ser dejados a la religión privada» [2]. Esta contraposición sirve al joven Hegel para distinguir la religión griega —religión popular— de la religión cristiana —religión privada— y para expresar su preferencia por la primera, de acuerdo con un uso axiológico de la gran dicotomía que será constante en el sistema hegeliano, a tenor del cual lo «privado» representa siempre el momento negativo y lo «público» siempre el positivo. Mientras la misión de una religión privada, como el cristianismo, es «formar la moralidad de cada hombre», la misión de una religión popular o pública, como era la religión griega, es «formar el espíritu del pueblo» [3]. Precisamente porque están en dos planos diferentes —que desde ahora se pueden denominar (mirando al Hegel futuro y maduro, del que este Hegel inmaduro es ya, al menos en este aspecto, la anticipación) el plano de la moralidad y el plano de la eticidad— religión privada y religión popular o pública cumplen dos funciones distintas: la primera, la formación moral del individuo particular; la segunda, la cohesión espiritual de un pueblo [4]. Precisamente porque la religión privada cumple una función distinta de la pública, no puede convertirse en religión pública —como le ha ocurrido por el contrario a la religión cristiana— sin corromperse y sin corromper la vida pública. También en este juicio histórico puede ya entreverse otra constante del sistema jurídico y político hegeliano, la condena de cualquier confusión, ya sea histórica o conceptual, entre lo que es privado y lo que es público; especialmente el rechazo, que será luego un elemento fundamental de su polémica anti-iusnaturalista, a elevar el momento inferior al nivel del momento superior, o quizá mejor aún, la irreducibilidad del segundo al primero.

---

[2]Cito por la trad. it., *Scritti teologici giovanili*, a cargo de E. Mirri, Napoli, Guida, 1972, p. 49.

[3]*Ibid.*, p. 58.

[4]En un determinado momento de su disertación Hegel pone de relieve enérgicamente que muchos preceptos de Cristo contradicen «los primeros fundamentos de la legislación de una sociedad civil» (donde, *en passant*, ha de observarse que la expresión hegeliana «bürgerliche Gesellschaft», sobre la que se han dicho tantas cosas inexactas, se usa aquí en su significado tradicional de sociedad política o estado), y comenta: «De todo ello resulta claro que las doctrinas y los principios de Jesús sólo se adaptaban con propiedad a la formación de personas particulares y a ello se dirigían», de manera que «un estado que quisiera introducir hoy en su legislación los mandamientos de Cristo [...] se disolvería muy pronto» (p. 71).

En un breve fragmento en el que Hegel traza por primera vez una rápida filosofía de la historia, la religión cristiana, en tanto que religión privada, se hace corresponder históricamente a una época de crisis o de decadencia, es decir, a aquella época que sigue a la civilización antigua en la que resplandece la virtud republicana, virtud pública por excelencia (o amor a la patria, según la interpretación de Montesquieu en la que se inspira Hegel). El fragmento comienza con las palabras: «Hoy, cuando la multitud no tiene ya ninguna virtud pública...» y contrapone al «libre republicano que gastaba sus fuerzas y su vida en el espíritu de su pueblo, por la patria» y «no valoraba su esfuerzo tanto como para pedir resarcimiento o compensación por él», porque «había actuado por su idea, por su deber», con «un pueblo máximamente corrompido y de extrema debilidad moral» que «pudo hacer máxima suya la obediencia ciega a las malas inclinaciones de hombres perversos» y que «dejado de sí mismo y de todo Dios, lleva una vida privada...» [5]. Aquí la contraposición de lo privado y lo público se utiliza nada menos que para designar dos épocas de la historia humana, que son violentamente contrapuestas mediante el uso axiológico de la dicotomía, donde lo que es privado corresponde al momento negativo y lo que es público al positivo; como época infeliz, aquélla en la que los individuos llevan «una vida privada», y como época feliz, aquélla en la que el pueblo ejerce la «virtud pública».

Veremos en breve que las categorías de «privado» y «público», empleadas como categorías de filosofía de la historia, pasarán con análoga función de la religión al derecho. En algunas de las más hermosas páginas juveniles —en el capítulo sobre la distinción entre la religión griega de fantasía y la religión positiva cristiana, que forma parte de una obra posterior, *La positividad de la religión cristiana* — Hegel trata de dar una explicación de la revolución que sustituyó la religión pagana por la cristiana, encontrándola en el fin de las libertades políticas (o libertades republicanas) y en el advenimiento del imperio, es decir, de un estado en el que por un lado «el cuidado y la supervisión de todo recayó sobre el alma de uno solo o de pocos» y, por otro, al no haber ya «actividad alguna dirigida al todo», «el derecho del ciudadano daba sólo el derecho a la seguridad de la propiedad, que llenaba ahora todo su mundo» [6].

---

[5] *Ibid.*, p. 102.

[6] *Ibid.*, p. 315 [Hay trad. cast. en G. W. F. HEGEL, *Escritos de juventud*, trad. de Zoltan Szankay y José M. Ripalda, ed. introd. y notas de José M. Ripalda, México-Madrid, F.C.E., 1978: «La positividad de la religión cristiana», pp. 73-162].

En este pasaje —que contiene *in nuce* una interpretación del estado del imperio que será desarrollada varias veces en obras sucesivas, según la cual el imperio romano representa a la vez el triunfo del despotismo en la esfera política y del derecho de propiedad en la esfera privada— la categoría de lo «privado» pasa por vez primera de la religión (cristiana) al derecho (romano) y parece sugerir una clave de explicación de la gran crisis del mundo antiguo —es decir, de una época de decadencia, o de un momento negativo de la historia— en el nexo entre expansión del derecho romano (que es el derecho privado por excelencia) y aparición de la religión cristiana (que es la religión privada por excelencia).

2. En el análisis de la contraposición entre lo privado y lo público referida al derecho hay que hacer con carácter preliminar una precisión terminológica. La terminología de Hegel no siempre corresponde a la terminología jurídica tradicional, propia no sólo de los intérpretes del derecho positivo, sino también de los teóricos del derecho natural o racional hasta Kant o Fichte [7]. Las dos expresiones «derecho privado» y «derecho público» se encuentran en su acepción tradicional en los escritos políticos, por ejemplo en *La Constitución de Alemania*, para cuya elaboración Hegel hubo de recurrir a fuentes jurídicas. Pero en los escritos sistemáticos y en los escritos históricos, empezando por los esbozos de sistema del período de Jena y desde la *Fenomenología del espíritu* hasta las *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, el término «derecho» significa generalmente «derecho privado», mientras que la materia del derecho público se trata bajo el título de «Constitución». Sólo en la *Filosofía del Derecho* aparece de nuevo en sentido técnico la expresión «derecho público» *(Staatsrecht)*, empleada para abarcar toda la materia relativa al estado, ya sea en sus relaciones con los ciudadanos (derecho público interno) o en sus relaciones con los demás estados (derecho público externo). Pero tampoco en la obra mayor existe una correspondencia completa entre la terminología que utiliza Hegel y la terminología tradicional, puesto que la materia que suele ser objeto del derecho privado se trata en gran medida bajo el nombre de «derecho abstracto» (excepto la parte relativa al derecho de

[7]He desarrollado este tema con más detalle en el artículo «Hegel e il diritto», en *Incidenza di Hegel. Studi raccolti nel secondo centenario della nascita del filosofo*, Napoli, Morano, pp. 217-49 [ahora en N. BOBBIO, *Studi hegeliani. Diritto, società civile, stato*, Torino, Einaudi, 1981, pp. 35-68] .

familia, que se reenvía al tratamiento de la primera sección de la eticidad) [8].

3. Las obras en las que Hegel expone su pensamiento político y jurídico se pueden distinguir del siguiente modo: obras sistemáticas, como los diferentes esbozos de sistema del período de Jena, las *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho* (ahora, tras la edición de K.-H. Ilting, debe hablarse de las diferentes redacciones de las lecciones de filosofía del derecho) y la parte dedicada al espíritu objetivo en la *Enciclopedia* (es más, con mayor precisión, en las tres ediciones de la *Enciclopedia*: Heidelberg 1817, Berlin 1827 y 1830); obras históricas, como las *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, donde el desarrollo histórico se ve principalmente (no exclusivamente) como paso de un tipo de estado —o mejor, de constitución— a otro, según el orden (cuyo inspirador es una vez más Montesquieu) despotismo (mundo oriental), república (mundo clásico, dividido a su vez en república democrática —Grecia— y república aristocrática —Roma—) y monarquía (mundo moderno o cristiano-germánico); y obras de crítica política, como *La Constitución de Alemania* y *Valoración de las actas impresas de la asamblea de los diputados del reino de Württemberg en los años 1815 y 1816*.

En la perspectiva del análisis que se hará a continuación, esta división no responde sólo a una exigencia extrínseca de orden en la exposición, sino que tiene una función específica. Me permite mostrar que a cada tipo de obras corresponde un uso diferente de la distinción entre derecho privado y derecho público, al que llamo respectivamente «sistemático» en las obras sistemáticas, «histórico» en las obras históricas y «polémico» en las obras de crítica política. Están dedicados al primero los § § 4, 5 y 6; al segundo, los § § 7 y 8; al tercero, el §9.

El fin principal del análisis es mostrar que los tres usos tienen en común el significado valorativo de los dos términos, lo que yo

[8] Sin embargo en el Prefacio a la *Filosofía del Derecho* se encuentra ya la expresión «derecho entre personas privadas», que se contrapone a «orden público» (ed. K.-H. Ilting —*Vorlesungen über Rechtsphilosophie (1818-1831)*, Frommann-Holzboog, Stuttgart, 1973— p. 67; trad. it. de Francesco Messineo, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Bari, Laterza 1954 (de ahora en adelante FD), p. II [en castellano: *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho*, trad. de la Introducción y de la primera sección de la 3ª parte, sobre la *Sittlichkeit*, de Felipe González Vicén, Madrid, Revista de Occcidente, 1935; *Filosofía del Derecho*, trad. cast. de Angélica Mendoza de Montero —de la versión italiana de Messineo—, Buenos Aires, Claridad, 1937 (5ª ed. 1968) (N. del T.)]. Y «derecho privado» se lee en el § 261.

llamo el «uso axiológico» de la distinción, según el cual «derecho privado» (o la expresión empleada para designar la materia tradicional del derecho privado, que es, como se ha dicho, o bien «derecho» *tout court*, o bien «derecho abstracto») representa siempre el momento inferior o negativo, y «derecho público» (o el término equivalente, «constitución»), siempre el momento superior o positivo. En los dos últimos parágrafos (§ § 10 y 11) se verá cuál es la conclusión que yo extraigo de esta consideración respecto a la interpretación corriente del pensamiento político de Hegel y respecto a la interpretación del estado contemporáneo.

Me importa dejar sentado desde ahora que la afirmación según la cual el primer término representa siempre el momento inferior o negativo y el segundo el momento superior o positivo significa: a) respecto al sistema (es decir, al uso sistemático de la distinción) no sólo el tratamiento del derecho privado precede al del derecho público (según un orden de sucesión que, por lo demás, es común a la tratadística del derecho natural), sino que el derecho privado, a diferencia de lo que sucede en la gran tradición jurídica de los romanos, no tiene autonomía alguna, sino que se realiza sólo en el derecho estatal, ni, a diferencia de lo que sucede en la tradición del derecho natural, sirve de fundamento del derecho público, es decir, del estado que surge sobre las bases de una institución típica del derecho privado como es el contrato, sino que, al contrario, es fundamentado por él; b) respecto a la historia (es decir, al uso histórico de la distinción) la autonomía del derecho privado, o, para decirlo mejor, el predominio del derecho privado sobre el derecho público, es una de las manifestaciones (a las que Hegel otorga siempre una particular importancia) a través de las que se revela una época de decadencia, una época en que se produce un proceso de disgregación del conjunto, de desorganización de la totalidad orgánica, el particularismo prevalece sobre la unidad, el movimiento centrífugo sobre el centrípeto; c) respecto a la crítica política (es decir, al uso polémico de la misma distinción), Hegel siempre toma partido contra aquéllos —individuos, estamentos o estados— que mediante reivindicaciones basadas en instituciones de derecho privado hacen valer intereses particulares en contra de los intereses universales que encuentran su realización y protección sólo en la supremacía del derecho público.

4. En otro lugar me he ocupado ya de la sistemática del derecho en la *Filosofía del derecho* de Hegel [9]. Baste decir aquí que

[9] En el artículo «Hegel e il diritto», cit. supra en nota 7.

las dos partes principales de todo análisis del derecho privado —la relativa a la propiedad y la relativa a los contratos— constituyen las dos primeras secciones de la obra, mientras que las dos partes principales del derecho público —el derecho constitucional y el derecho internacional (público)— constituyen la última sección de la tercera parte; y unas y otras no van contiguas, como en los tratados que siguen la sistemática jurídica tradicional, como por ejemplo es el caso de Kant, sino que están separadas —lo que acentúa su distancia— por la segunda parte del espíritu objetivo, dedicada a la moralidad, y por las dos primeras secciones de la tercera (la eticidad), es decir, por el análisis de la familia (en el que aparecen por otra parte elementos de derecho privado) y de la sociedad civil (que contiene ya elementos de derecho público, como el derecho procesal y el derecho administrativo).

En Hegel, esta prioridad del derecho privado en el orden lógico corresponde también a un grado inferior en el orden axiológico. Una vez concebido el derecho no ya en el sentido estricto de derecho privado, sino en el sentido genérico comprensivo de toda la materia de la filosofía práctica (el derecho en sentido estricto, la moral, la economía y la política) se convierte en «el reino de la libertad realizada» (§4). Puesto que esta realización tiene lugar por grados sucesivos y cada vez más altos hasta encontrar su culminación en el estado, que es la «realidad de la libertad concreta» (§260) y en el que «la libertad llega a su derecho supremo» (§258), el derecho abstracto, en el cual, repito, se encuentran las instituciones tradicionales del derecho privado, representa el primer grado o determinación de la libertad y, en cuanto tal, es sólo un presupuesto de la libertad plenamente realizada, de la «verdadera» libertad, que es aquélla que sólo el estado puede llevar a efecto (§57A). El § 30, que comienza con la famosa proposición «el derecho es algo sagrado en general», sirve magníficamente para ilustrar este punto: «Frente al derecho más formal, es decir, más *abstracto* y por ello más limitado, la esfera y el grado del espíritu, en el que éste ha llevado en sí a determinación y a realidad los demás momentos contenidos en su idea, en cuanto *más concretos*, tiene en sí un derecho más rico y verdaderamente universal y, por consiguiente, también más alto.» En la anotación del mismo parágrafo que toca el tema de la «colisión» de derechos queda aclarado que la esfera sucesiva tiene un derecho más alto respecto a la precedente. Tras haber repetido que «todo grado del desarrollo de la idea de la libertad tiene su propio derecho, porque es la existencia de la libertad en una de sus propias determinaciones» y después de haber explicado que, si no fuese así, si los diferentes grados no fuesen todos igualmente grados del derecho —es decir, del mismo

concepto—, no podría haber colisión entre uno y otro, Hegel concluye que no obstante toda colisión tiene límites, porque «un derecho está subordinado a otro; y sólo el derecho del espíritu universal es el ilimitadamente absoluto». En palabras llanas, esta afirmación significa que en caso de colisión el derecho inferior debe ceder ante el superior. En el último curso de filosofía del derecho (el de 1824-25, cuyo texto nos ha quedado en los apuntes del alumno K. G. von Griesheims), Hegel, al comentar este mismo parágrafo, ilustra mediante un fácil ejemplo este concepto no difícil: tras haber dicho que, aunque todo el derecho es sagrado, tiene un «orden» (*Rang*) en su interior, al estar compuesto de distintas formas, precisa que el derecho de propiedad que, considerado en sí mismo, es también «sagrado», sin embargo «puede y debe ser violado». Añade a continuación: «El estado exige impuestos y ésta es una exigencia de que cada cual dé algo de su propiedad: de este modo el estado quita a los ciudadanos una parte de su propiedad; reclama incluso la vida de los ciudadanos, que abarca todo el aspecto de la existencia; el derecho a la vida es sagrado y sin embargo se debe renunciar a él». Finalmente concluye: «Los impuestos no son en manera alguna lesiones al derecho de propiedad, de modo que pueda considerarse que reclamarlos es algo ilícito. El derecho del estado es algo más alto que el derecho del individuo a su propiedad y a su persona» [10]. Apelando al artículo 17 de la Declaración de derechos del hombre y del ciudadano —«La propiedad es sagrada e inviolable»— se podría decir que para Hegel, si la propiedad es sagrada, el derecho del estado es más sagrado aún. Y si se quiere recorrer finalmente toda la serie de grados, el derecho del estado que en un determinado período histórico personifica al espíritu de la época y que Hegel llama «derecho absoluto», es más sagrado aún que el derecho de cada estado, ya que, así como cada estado puede exigir a sus ciudadanos el sacrificio de su vida y sus bienes, el estado histórico puede exigir el sacrificio de la vida y los bienes de los demás estados, y de ahí la legitimación de la conquista.

5. Por otra parte, las mejores pruebas de que para Hegel el derecho privado está subordinado al derecho público pueden extraerse de las dos siguientes consideraciones. Por un lado Hegel refuta, cada vez que se le presenta la ocasión, tanto la teoría del contrato social en todas sus formas —en la forma del *pactum*

---

[10] *Vorlesungen über Rechtsphilosophie (1818-1831)*, a cargo de K.-H. Ilting, cit., vol. IV, p. 157. El mismo concepto se encuentra en el §46.

societatis (Rousseau), es decir, del pacto de cada uno con todos y de todos con cada uno, y en la forma del *pactum subiectionis*, es decir, del pacto entre el pueblo como *universitas* y el príncipe— como todas las teorías que interpretan y explican los derechos de soberanía como derechos de propiedad o como posesión personal del príncipe de los que éste puede disponer del mismo modo y en las mismas formas en que un particular dispone de su propiedad, que son las teorías del estado patrimonial, de las que la última y tardía, aparecida en su época, es la de Haller. Por otro lado critica, en especial en los escritos políticos e históricos, a los estados en los que las relaciones entre príncipe y súbditos son relaciones de derecho privado o se consideran como tales por los sujetos mismos de la relación: esta crítica consiste precisamente en afirmar que semejantes estados no son aún auténticos estados, es decir, no son estados con arreglo a su concepto. Contrato y propiedad son las dos principales instituciones del derecho privado. Pues bien, allí donde tiene lugar una de estas dos cosas, o bien que los filósofos políticos han tratado de fundamentar la legitimidad del estado sobre una de estas dos instituciones, o bien que en la realidad histórica las relaciones entre quien posee la soberanía estatal y sus destinatarios, que deberían estar reguladas por el derecho público, son tratadas por el contrario como relaciones de derecho privado, la conclusión constante que Hegel extrae de ello es o que las teorías son erróneas, o que la realidad del estado no ha llegado a la plenitud de su culminación. Una cita entre muchas: «La intrusión (*Einmischung*) de éste [es decir, del contrato] en general así como de las relaciones de propiedad privada en la relación estatal, ha provocado las mayores confusiones en el derecho público y en la realidad» (§75). (Obsérvese que la distinción hecha por mí entre la crítica a las doctrinas privatistas del derecho público y el repudio de los estados en los que las relaciones entre poderes públicos se desenvuelven como si fuesen relaciones de derecho privado, corresponde a la distinción que hace el propio Hegel en el pasaje citado entre las confusiones «en el derecho público» y las confusiones «en la realidad»).

Es bien sabido que la crítica a las teorías contractualistas es un tema recurrente en las obras de Hegel. Esta crítica puede deducirse simplemente de las tres características del contrato expuestas en el § 75 de la *Filosofía del Derecho*. El contrato: a) procede del arbitrio de los dos contratantes; b) la voluntad que deriva de él es sólo común y no universal; c) objeto del contrato es una cosa externa concreta. Ahora bien, para Hegel el estado no procede del arbitrio de cada uno de los individuos, sino que deriva de una fuerza superior —como es la de los grandes hombres, la de los

héroes, que interpretan y realizan el espíritu del mundo— y que, como tal, no es arbitraria; la voluntad del estado no es la voluntad común de los individuos particulares, sino que es una voluntad universal; los objetos a los que esta voluntad se aplica no son solamente una cosa externa concreta, sino todas las cosas a las que se extiende su dominio, comprendidas las voluntades mismas de los particulares. De estas tres determinaciones derivan tres consecuencias prácticas sobre las que Hegel no se cansa de llamar la atención de sus oyentes: de la afirmación de que el estado no es el producto de la voluntad arbitraria de los particulares se sigue que, mientras cada contratante puede rescindir el vínculo contraído, el ciudadano no puede sustraerse por su voluntad al imperio del estado; de la afirmación de que el estado no puede reducirse a la suma de las voluntades individuales se sigue que éste debe mirar por el interés general y no por los intereses particulares de los individuos, es más, se debe sacrificar el interés particular o la suma de los intereses particulares al interés general; de la afirmación según la cual objeto de la voluntad del estado no son sólo las cosas externas se sigue que el estado puede imponer a los ciudadanos sacrificios (incluso el sacrificio de la vida) que no podrían ser objeto de ningún contrato (hasta tal punto ésto es cierto que alguien —Cesare Beccaria— llegó a impugnar la legitimidad de la pena de muerte a partir de la teoría del contrato social).

Pero no hace falta repetir cosas conocidas. Aquí me interesa más bien subrayar una vez más que, mientras todos los críticos del contractualismo —desde Hume hasta Bentham— basan generalmente su refutación en la constatación aparentemente —pero sólo aparentemente— obvia de que nunca ha existido un contrato semejante, Hegel sostiene sus tesis con un argumento de carácter lógico-sistemático, precisamente con el argumento de que, planteado un sistema conceptual en el que el derecho privado es un derecho de rango inferior respecto al derecho público, es contradictorio establecer el segundo sobre el primero, o sea, como se diría hoy, buscar el principio de legitimación del poder superior partiendo de los poderes inferiores (mientras que es un principio elemental de lógica jurídica que todo proceso de legitimación se produce del poder superior al inferior y no a la inversa). Además Hegel sostiene sus tesis mediante un argumento de caracter lógico y no histórico —lo que me parece importante subrayar— porque, a diferencia de los demás escritores anticontractualistas, considera que el contrato social como fundamento o principio de legitimación del poder estatal no es en absoluto una «quimera» (Hume), sino, antes bien, uno de los caracteres relevantes y distintivos

—como veremos mejor en uno de los parágrafos siguientes— de un tipo histórico de sistema político, el sistema feudal [11].

6. Hoy estamos en condiciones de confirmar hasta qué punto fue grande la importancia que Hegel atribuyó a la crítica del contractualismo (y al argumento principal con que se efectuaba esa crítica), subrayando la insistencia con que volvió sobre el tema en los cursos sucesivos al publicado, los de 1822-23 (Hotho) y de 1824-25 (von Griesheims). Tanto en uno como en otro, el § 75 de la *Filosofía del derecho*, que es aquél en el que Hegel afronta el tema, es desarrollado con mayor amplitud y enriquecido con pormenores.

En el primero, tras haber dicho que en época reciente nos hemos complacido en ver en el estado un contrato de todos con todos, afirma que «aplicar a este caso la relación contractual es completamente erróneo». Explica a continuación que en el contrato se encuentran dos voluntades idénticas, dos personas, que quieren seguir siendo una y otra propietarias, hasta el punto de que lo que se intercambia es sólo una cualidad de la propiedad (por poner un ejemplo trivial, en un contrato de compraventa el vendedor pierde la propiedad de la cosa, pero adquiere la propiedad del dinero; el comprador pierde la propiedad del dinero, pero adquiere la de la cosa). Luego insiste: las dos personas permanecen independientes una de otra (a pesar de la relación de intercambio) y quieren seguir siendo tales; y por consiguiente el contrato procede del arbitrio de la persona. Para el estado vale sin embargo

[11]Encaja perfectamente con el rechazo del contractualismo la crítica que hace Hegel de la monarquía electiva, por ejemplo en FD, §281 A y en *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (trad. it., por donde se cita, *Lezioni sulla filosofia della storia*, trad. de G. Calogero y C. Fatta, Firenze, La Nuova Italia, 1947-48; de ahora en adelante FS) [hay trad. cast. de José Gaos, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Revista de Occidente, 1928; 4ª ed., con pról. de José Ortega y Gasset, 1974; ahora también en Alianza Universidad, Madrid, 1980]. En esta última obra se lee que «Alemania no se convirtió en un estado por el hecho de ser un imperio electivo; y por la misma razón Polonia ha desaparecido del grupo de los estados independientes» (FS, IV, pp. 173-74). Pero —podríamos preguntarnos— ¿no se basa también la monarquía hereditaria en una institución del derecho privado, como es la sucesión de padre a hijo? Hegel responde —aunque la respuesta no es del todo convincente— que «el derecho a la sucesión en el trono no es un derecho herditario privado», aunque lo fue una vez en Alemania «cuando el territorio se dividía entre todos los hijos del príncipe» (así en la primera redacción de las *Vorlesungen über Rechtsphilosophie* del año académico 1818-19, recopiladas por C. G. Homeyer: *Naturrecht und Staatswissenschaft* y publicadas por primera vez por Ilting en el vol. I de su ed. cit., p. 332). El problema merecería una discusión más amplia.

todo lo contrario: el estado no procede del arbitrio de los individuos porque los individuos pertenecen al estado por naturaleza (en la medida en que han nacido en él), por lo que entrar en el estado o salir de él no es un acto de arbitrio. Fundar los estados no es un derecho de los individuos particulares, sino un derecho que pertenece sólo a los «héroes», que están en condiciones de hacer valer la voluntad universal contra el arbitrio del particular (el gran tema hegeliano del «Héroe» merecería un análisis separado). Más adelante: «En lo referente al estado, la voluntad sustancial no depende en él del arbitrio de los particulares. Por eso no viene al caso hablar de la relación entre una persona privada y otra. El deber del ciudadano hacia el estado, así como el deber de éste hacia el ciudadano, no deriva de un contrato». Después, pasando del plano de la teoría al plano de la realidad histórica y extendiendo sus observaciones críticas de la institución del contrato a la otra institución fundamental del derecho privado, la propiedad, añade que hubo una vez en que tanto los príncipes como las ciudades consideraron el ejercicio de la jurisdicción como un derecho privado, por lo que «estos derechos tenían la naturaleza de la propiedad privada y podían por tanto llegar a ser objeto de contratación». Comentando esta proposición con una crítica histórica (sobre la que volveré más adelante), observa: «Pero el imperio alemán cayó precisamente porque el emperador prestó y vendió poco a poco sus propios derechos a los miembros del imperio. Si el imperio hubiera sido puesto en peligro por los turcos o por los franceses, ya hubiera podido el emperador gritar cuanto hubiese querido, que los príncipes no harían más que aquéllo a lo que se habían comprometido mediante contrato y aun ésto de mala gana». Finalmente pasa de la crítica del pasado al elogio del tiempo presente: «Pero el enorme progreso del estado en nuestros días reside precisamente en que el estado es un fin en sí y para sí y en que nadie puede comportarse según su propia estipulación privada». Y concluye: «El estado tiene para su conservación una pretensión sobre la vida del ciudadano. El ciudadano debe obrar por el bien del estado sin ser obligado a la prestación mediante el derecho positivo. El ciudadano se educa en el estado y lo más importante es que él vive en un estado racional» [12].

En el curso 1824-25 se precisa la información relativa a la reciente difusión de las doctrinas contractualistas mediante una referencia explícita a la revolución francesa: «Este punto de vista ha surgido hace unos cincuenta años y se puede decir que ha sido

[12] *Vorlesungen über Rechtsphilosophie* cit., vol. III, pp. 269-72.

suscitado por la revolución francesa, como todos los siguientes.» Respecto a la doctrina, hay una crítica (que no es nueva) a von Haller, que hacía derivar el derecho del gobernante de la accidentalidad de la adquisición y equiparaba la posesión de este derecho a cualquier otra propiedad privada. Respecto a la historia, la acostumbrada crítica al imperio alemán va acompañada de una crítica a Inglaterra, donde los derechos políticos son más o menos privados, con la consecuencia de que también en Inglaterra «el bien público se abandona en la práctica al arbitrio privado». El elogio de la época presente, que ha visto finalmente aparecer al estado según su concepto, se concreta (¡y qué significativo resulta!) en una referencia a Federico II: «Nuestro gran rey Federico II, el rey filósofo, ha sido el primero que ha empezado a respetar los derechos particulares en relación con el estado y por vez primera ha puesto como fundamento el bien general. Hoy el estado se rige según principios fundamentales, es decir, según determinaciones universales, tales que lo particular se amolda a ellos». La frase que sigue concluye —con la mayor claridad que se podría desear— el pensamiento de Hegel sobre este tema tan obsesivo y tan decisivo a la vez para la comprensión de su estatalismo: «Esta desaparición de la determinación de la propiedad privada y de la posesión privada en relación con el estado es una enorme revolución, un vuelco del último siglo. Lo que antes se llamaba propiedad principesca, propiedad privada del príncipe, como el derecho de ocupar cargos o de nombrar jueces, todo o al menos gran parte queda sobrepasado en la determinación de la propiedad de estado, en el erario estatal, del que ciertamente dispone el príncipe, pero no según su arbitrio privado, sino para el estado» [13].

7. En las obras históricas la supremacía del derecho público sobre el derecho privado se pone de manifiesto en el juicio negativo que da Hegel de las épocas caracterizadas por lo que se podría llamar la supremacía del derecho privado. Estas épocas son sobre todo dos: el imperio romano y el feudalismo. Las dos son el producto de una escisión de una unidad primitiva y precedente y representan el triunfo del particularismo sobre la universalidad, una descomposición de las partes del todo que exigirá una nueva recomposición. Son épocas de decadencia. Precisamente el trasto-

---

[13] *Ibid.*, vol. IV, pp. 251-53. Han de verse también las anticipaciones de estos desarrollos del tema anticontractualista en la *Vorlesungsnotiz, ibid.*, vol. II, p. 303.

camiento de las relaciones racionales entre derecho privado y derecho público es uno de los indicadores a través de los cuales Hegel interpreta y juzga la época de decadencia.

Como se ha visto en el primer parágrafo, el tema del imperio romano aparece ya en los escritos juveniles, con un apunte que anticipa los desarrollos futuros. En las repúblicas antiguas «los romanos y los griegos, como hombres libres, obedecían a las leyes que se habían dado a sí mismos», la voluntad del individuo «era libre y obedecía a sus propias leyes» (la referencia a la definición rousseauniana de libertad es evidente). Más tarde, con la llegada de una aristocracia de la riqueza y de las armas que consiguió el dominio sobre muchos hombres que aceptaron espontáneamente su poder, junto con la imagen del estado como producto de su propia actividad desapareció también del alma del ciudadano «la libertad de obedecer a leyes que se hubiesen dado a sí mismos, la libertad de seguir en la paz a los magistrados y en la guerra a los comandantes elegidos por ellos, de realizar planes elaborados con el concurso de todos; desapareció toda libertad política; el derecho del ciudadano no daba más que el derecho a la seguridad de la propiedad, que llenaba todo su mundo» [14]. Este derecho es el derecho privado, que por lo demás es el derecho romano por excelencia: una vez disgregada la comunidad antigua (que es en definitiva la república democrática en el sentido de Montesquieu y de Rousseau), en la que no hay separación alguna entre el individuo y el ciudadano y el individuo, en tanto que ciudadano, es parte integrante del todo, se produce una escisión tal que el poder público se concentra en manos de unos pocos e incluso de uno solo y a la mayoría de los individuos particulares no les queda otro derecho que el de la propiedad privada. Que la época del imperio romano se caracteriza por la separación entre despotismo y privacidad es una idea a la que Hegel seguirá siendo fiel en obras posteriores.

En la *Fenomenología del espíritu* el estado del imperio romano aparece significativamente bajo la figura del *estado de derecho*, donde «derecho» se emplea en el sentido de «derecho privado». Se trata de la figura final de la primera fase del desarrollo del espíritu, o de la eticidad inmediata: en tanto que fase final prepara el paso a la fase sucesiva, que es la del mundo desgarrado o extrañado («el mundo del Espíritu extrañado de sí»). Son ya tales y tantos los comentarios a estas páginas de la *Fenomenología* que me parece

---

[14] «La positividad de la religión cristiana», en *Scritti teologici giovanili* cit., pp. 313-15; el subrayado es mío.

que no hace al caso añadir otro más [15]. Para el fin que me propongo me basta con llamar la atención sobre el hecho de que el *estado de derecho*, que corresponde históricamente al imperio romano, representa el momento en que de la disolución de la comunidad originaria —mantenida unida por la eticidad inmediata— emerge la persona privada, que no tiene relaciones sino con otras personas privadas: son las relaciones que constituyen precisamente la materia del derecho privado (el derecho abstracto de la *Filosofía del derecho*), de ese derecho cuyo sujeto, como se desprende claramente de las obras sistemáticas dedicadas al derecho, es la persona privada en su abstracción, el individuo en la medida en que es considerado sólo como dotado de capacidad jurídica, ésto es, capaz de realizar actos jurídicos y por consiguiente de entrar en una relación jurídica de recíproca delimitación del propio arbitrio con otras personas igualmente abstractas. Esta persona es abstracta porque en la relación jurídica privada el individuo es tomado en consideración con independencia de sus cualidades individuales, de sus condiciones económicas, de su pertenencia de clase, es decir, de todas aquellas determinaciones que hacen de una persona abstracta una persona concreta, cómo es aquélla que hace su aparición solamente en la sociedad civil. Frente a la persona privada se yergue el «señor del mundo» (el emperador), que también es persona, pero es «la persona solitaria que se ha puesto frente a todos», es decir, «la persona absoluta que recoge en sí a todo ser determinado y para cuya conciencia no existe ningún espíritu más alto» [16]. Entre el señor y los súbditos y entre los mismos súbditos en las relaciones entre sí no existe más que una «relación negativa», porque la potencia del señor, en tanto que pura potencia, no instituye «un vínculo espiritual»; y al mismo tiempo los súbditos, como personas para sí, «excluyen la continuidad con las demás personas a causa de la rigidez de su puntuali-

---

[15]De todo punto fundamental es el comentario de J. HYPPOLITE, *Génèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Paris, Aubier, 1946, pp. 353-63. Después P. J. LABARRIÈRE, *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, París, Aubier, 1968, pp. 124-128; y S. LANDUCCI, *Hegel: la coscienza e la storia*, Firenze, La Nuova Italia, 1971, pp. 41-43. En orden cronológico, el último comentario amplio de la *Fenomenología* en G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito. Traduzione e commento analitico di capitoli scelti*, a cargo de M. Paolinelli, 2 vol., Milano, Vita e Pensiero, 1977, que sin embargo no comprende el comentario al parágrafo sobre el estado de derecho.

[16]Cito por la trad. it. de E. DE NEGRI, *Fenomenologia dello spirito*, Firenze, La Nuova Italia, 1936, vol. II, p. 41. [Hay trad. cast. de Wenceslao Roces, con la colaboración de Ricardo Guerra, *Fenomenología del Espíritu*, México, F. C. E., 1966 (3ª reimp. 1978)].

dad» [17]. A diferencia del reino ético que aun en su inmediatez (en tanto que uso) representa el mundo de la unidad («el reino ético es un mundo no manchado por escisión alguna») [18], el derecho (al menos mientras el derecho se considera sólo como derecho privado) representa el mundo de la separación, de la separación entre señor y súbditos y entre los súbditos en las relaciones entre sí: lo que sucede porque la función del derecho (privado) es la de limitar la esfera privada de cada individuo respecto a la esfera privada de todos los demás y por tanto, al limitar, reconoce, hace rígida y perpetúa la división.

En la breve caracterización del «mundo romano» que nos ofrece la *Filosofía del derecho*, situándolo entre el «mundo griego» y el «mundo germánico», reaparecen por una parte el «infinito desgarramiento de la vida ética» que se realiza «en los extremos de la privada autoconciencia *personal* y en la *universalidad abstracta*», y por otra, la afirmación de «una potencia fría y ávida» frente a la cual «todos los individuos se rebajan a *personas privadas e iguales, con un derecho formal*», por lo que «la disolución de la totalidad tiene su final en la infelicidad universal y en la muerte de la vida ética» (que es la situación histórica en la que nace y se desarrolla el cristianismo, § 357; el subrayado es mío).

Las *Lecciones sobre la filosofía de la historia* se ocupan ampliamente del mundo romano, al que se considera como la tercera época de la historia del mundo o edad viril. Al comienzo del capítulo sobre el estado romano encontramos una vez más el tema de fondo de la dependencia recíproca entre despotismo político y formalismo jurídico: «la evolución consiste en la transformación y purificación de la interioridad en personalidad abstracta, que se da realidad en la propiedad privada; y las intratables personas sólo pueden entonces ser mantenidas juntas merced a un poder despótico» [19]. Más adelante: «Y había en el imperio inmenso uno que comprendía todo en sí. A él se enfrentaban, como *personas privadas*, los individuos, masa indefinida de átomos» [20]. La

---

[17]*Ibid.*, p. 42.

[18]*Ibid.*, p. 21.

[19]FS, III, p. 191. En el famoso capítulo de la *Introducción a la filosofía de la historia* en el que Hegel compara el desarrollo de la humanidad con las cuatro edades del hombre, el mundo romano se equipara a la edad viril «en la que el individuo tiene sus fines en sí pero no los alcanza más que en el servicio a un universal, al estado» (I, p. 159). El mismo tema se recoge con mayor amplitud en el último capítulo de la *Introducción*, dedicado a la división de la materia (pp. 282-85).

[20]FS, III, p. 226.

perentoria afirmación según la cual «el cuerpo viviente del estado y el sentimiento romano que vivía en él como su alma, se reduce ahora de nuevo al atomismo muerto del derecho privado», queda confirmada inmediatamente después por un severo juicio histórico: «el desarrollo del derecho privado, que introdujo este elevado principio [el principio de la personalidad abstracta], fue a la par con la corrupción de la vida política»; y el severo juicio histórico se recrudece con una metáfora que expresa muy bien el desprecio que abriga Hegel hacia cualquier forma de disolución de la unidad del estado: «Del mismo modo que cuando se disuelve el cuerpo físico cada punto adquiere vida por sí mismo, que no es otra que la vida miserable de los gusanos, así también el organismo estatal se disuelve aquí en los átomos de las personas privadas. Tal es ahora la condición de la vida romana: no vemos ya un cuerpo político, sino sólo un dominador de un lado y personas privadas del otro. El cuerpo político es un cadáver en putrefacción lleno de hediondos gusanos, y estos gusanos son las personas privadas» [21].

8. La otra época histórica para cuya interpretación da Hegel gran importancia al contraste entre derecho privado y organización estatal es la época feudal. Se trata por lo demás de un contraste de naturaleza completamente distinta a la de aquél que sirve para interpretar el imperio romano. En la interpretación del imperio romano Hegel utiliza la categoría del derecho privado —concebido como derecho entre personas iguales abstractamente consideradas— para dar una representación dramática de la disolución de la organización estatal tras la separación, que se va abriendo cada vez más, entre dominio de uno solo e igualdad de todos (puramente formal). En la interpretación del sistema feudal, por el contrario, Hegel utiliza, sí, la misma categoría del derecho privado, pero al concebirlo en este caso como el derecho del que los individuos pueden disponer a su antojo pretende representar la debilidad de una organización estatal cuyas principales relaciones de dominio son relaciones de derecho privado (mientras que deberían ser de derecho público). El derecho privado difiere del

[21] FS, III, p. 227. El mismo concepto poco más adelante, expresado aún más sintéticamente: «Por eso todos, excepto los autócratas, son sólo súbditos, personas abstractas que están entre sí sólo en relaciones jurídicas» (p. 230). Y otra vez al comienzo de la parte cuarta, dedicada al mundo germánico: «El imperio romano ha avanzado en sí hasta el despotismo exclusivo de un *hic et nunc*, de algo irracional, árido y abstracto, de un orden que es sólo orden, de un dominio que no es nada más que un dominio. De este modo todos los súbditos son personas abstractas, que están sólo en una relación jurídica» (IV, p. 8).

derecho público, de la constitución, esencialmente bajo dos aspectos: en cuanto es el derecho que regula relaciones entre individuos particulares abstractamente iguales (el derecho privado como derecho de los particulares, o de las *societates aequalium*); y en cuanto es un derecho del que los particulares pueden disponer libremente según su arbitrio. Ahora bien, aun cuando Hegel estuviese muy lejos de darse cuenta de esta diferencia, me parece interesante poner de relieve que en la interpretación del imperio romano el derecho privado es tomado en consideración bajo el primer aspecto y en la interpretación del sistema feudal bajo el segundo; y añadir que este segundo aspecto es también el más importante en el uso que hace Hegel de la gran dicotomía, hasta el punto de que ya hemos visto una aplicación de él en las obras sistemáticas y enseguida veremos otra en las obras de polémica política.

La interpetación hegeliana del sistema feudal como sistema en el que la confusión entre derecho privado y derecho público, con la consiguiente privatización de los poderes estatales, actúa de tal modo que no puede haber en él un auténtico estado, está precedida —y, por así decirlo, anticipada— en el capítulo sobre los germanos por la narración de su lento e incompleto prepararse para la formación de un auténtico estado partiendo de las comunidades populares primitivas que «no merecen el nombre de estado» [22]. Este carácter incompleto de las formaciones estatales deriva «de una falta absoluta de sentido del estado» y de un destacado «apego al provecho privado y al particularismo» [23]. Para dar cuenta de esta falta constatada de sentido del estado, Hegel recurre una vez más a la contraposición de lo privado y lo público: «La subjetividad bárbara particular es aquí la primera forma de todos los derechos y deberes, de todos los lazos jurídicos, que no tienen el carácter de normas jurídicas, sino que se rebajan a la forma de derechos privados» (obsérvese, ¡«se rebajan»!); o: «La totalidad se fragmenta en la esclavitud de los particularismos privados»; o: «Las relaciones sociales no adquieren el carácter de normas y leyes generales, sino que quedan totalmente fragmentadas en derechos privados y obligaciones privadas»; o: «No existen leyes simples fundamentales y de validez universal; todo lo que ha de prestarse o exigirse es particular, es posesión privada, y poco o nada le queda al estado» [24] (la insistente, obstinada repetición del

[22]FS, IV, p. 36.
[23]FS, IV, p. 39.
[24]FS, IV, pp. 38-39.

mismo concepto, casi con las mismas palabras, merece ser advertida a pesar de todo, aun reparando como se debe en el hecho de que estos pasajes están tomados de lecciones universitarias, donde la repetición es inevitable porque sirve para dar fuerza al discurso).

El sistema feudal nace tras la disolución del imperio de Carlomagno, en el que «había aún un poder estatal», y había un poder estatal porque había un poder que «tenía la fuerza de dominar la particularidad» y las relaciones sociales «todavía no se habían convertido en posesión privada» [25]; y, por tanto, puede ser cómoda y sintéticamente descrito como un fenómeno de privatización del derecho público. Para describir este proceso Hegel parte de considerar que uno de los fines por los que surge y perdura un estado es la protección de los individuos y de sus bienes. Pero sólo hay un auténtico estado cuando el individuo particular está protegido no por otro individuo particular, sino por una ley general. Para que se pueda hablar de una organización estatal, la protección debe venir no de la «personalidad» del protector, sino de su «cargo». Pero para que la protección deje de estar ligada a la persona hacen falta «leyes generales». No necesito hacer observar al buen entendedor que la distinción entre la protección personal y la protección en razón del cargo está en la base de la distinción weberiana (que en Weber tendrá desarrollos y articulaciones bien diferentes) entre dominación tradicional y dominación legal o racional. A causa de la ausencia o de la decadencia de leyes generales para la protección de los bienes y de la vida de los individuos —explica Hegel— «surgió un sistema de protección en virtud del cual el que protegía era el poderoso y los protegidos dependían no de la ley, sino de la personalidad de aquél». E inmediatamente después añade: «Este es el origen del sistema feudal» [26]. Aquí no nos interesa la opinión (especialmente porque la encontraremos en breve, a propósito de los escritos políticos) según la cual un sistema semejante despertó los particularismos y después el espíritu belicoso, de tal manera que la cristiandad germánica acabó por ofrecer el espectáculo del *bellum omnium contra omnes*. Nos interesa subrayar aún la afirmación de que la

vo) de que «el derecho feudal es un derecho de la injusticia» y esta injusticia «se transfiere a un sistema de obligación privada, de manera que el elemento jurídico está constituído en él sólo por la nota formal del haberse obligado» [27].

La obligación de fidelidad del vasallo al señor es lo que hoy se llamaría «obligación política». Pues bien, la obligación que en el auténtico estado tiene el ciudadano hacia el poder estatal es la de obedecer genérica y abstractamente a las leyes, distinta como tal de la obligación del derecho público, que consiste en el deber de obedecer caso por caso las leyes singulares, y distinta con mayor razón de la obligación de derecho privado, que consiste en el deber de observar los pactos. En el sistema feudal esta distinción desaparece: no hay más obligación que una obligación privada, desde el momento en que incluso la obligación que existe entre protector y protegido (en la que consiste la relación estatal), al nacer de una relación recíproca, es una obligación privada, que no difiere de la que nace de un contrato entre «personas privadas».

9. La importancia que Hegel atribuye a la gran dicotomía se revela por fin clara y definitivamente en los escritos políticos, donde la confusión entre los derechos privados y el poder estatal es uno de los principales argumentos —si no el principal— para condenar el particularismo de los estados alemanes en perjuicio de la unidad del imperio en *La Constitución de Alemania* y el particularismo de los estamentos en detrimento de la unidad del estado monárquico en *La Constitución de Württemberg*. En la primera obra el punto de partida es la amarga constatación de que el imperio está ya disuelto, de manera que «Alemania no es ya un estado»; en la segunda el punto de partida es la severa recriminación de la defensa a ultranza que los estamentos privilegiados hacen de los derechos tradicionales contra el intento del rey de dar una constitución al estado. En el primer caso se ponen en cuestión las relaciones externas de los estados con el imperio; en el segundo, las relaciones internas de los órdenes con el príncipe. En ambos casos la razón fundamental de la polémica hegeliana reside en la constatación de que relaciones que deberían ser reguladas por el derecho público son tratadas por el contrario como relaciones de derecho privado, según una deplorada tradición propia de las estirpes alemanas.

---

[27] FS, IV, pp. 69-70. Una breve síntesis de la interpretación hegeliana del sistema feudal se encuentra en el Prefacio a la primera redacción de las *Vorlesungen über Rechtsphilosophie* cit., vol. I, p. 233.

En *La Constitución de Alemania* (que es en orden cronológico la primera de las obras políticas consideradas hasta ahora) se declara abiertamente la supremacía del derecho público sobre el derecho privado: «Si se dice que no hay nada más sagrado que el derecho se puede objetar que, incluso por lo que se refiere al derecho privado, más dignidad tiene la gracia, que puede renunciar a su derecho; y el derecho del estado, que para poder subsistir debe impedir necesariamente que el derecho privado se desarrolle hasta sus últimas consecuencias» [28]. Sin embargo no ha sucedido eso en Alemania, donde en virtud de la proclamada «libertad germánica» quien posee derechos no los ha recibido del estado, sino que los ha conseguido mediante su fuerza, por lo que en definitiva, «si nos remontamos a su fundamento jurídico originario, el derecho público alemán es, hablando con propiedad, un derecho privado y los derechos políticos son una posesión garantizada por la ley, una propiedad» [29]. *La Constitución de Alemania* es una obra juvenil respecto a las *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, pero el tema —desarrollado en las *Lecciones*— de la libertad alemana que ha impedido a Alemania ser un verdadero estado es ya tratado ampliamente en la primera, es más, constituye el motivo principal de la lamentación: «La testarudez del carácter alemán no ha podido ser vencida hasta el punto de que cada parte sacrificara sus intereses particulares a la sociedad, se reunieran todas en un todo y encontraran la libertad en la libre y colectiva sumisión a un supremo poder estatal» [30]. Con esta consecuencia: «Los principios del derecho público alemán no pueden obtenerse del concepto general de estado o del concepto de un determinado ordenamiento político (monarquía, etc.) y el derecho constitucional alemán no es una ciencia que repose sobre principios, sino un registro de los más variados derechos públicos adquiridos según los modos del derecho privado» [31].

En esta obra Hegel da pruebas de tener una concepción extremadamente realista del estado, una concepción que no está tomada de las teorías de los juristas (que ridiculiza en cuanto se le presenta la ocasión), sino de la observación de la «verdad efectiva», por usar la expresión del autor por el que, precisamente en este

---

[28] Cito por la trad. it. de C. Cesa, en G. W. F. HEGEL, *Scritti politici*, Torino, Einaudi 1972, p. 88 [Hay trad. cast. de Dalmacio Negro Pavón, *La Constitución de Alemania*, Madrid, Aguilar, 1972].

[29] *Ibid.*, p. 7.

[30] *Ibid.*, p. 16.

[31] *Ibid.*, p. 30.

escrito, muestra su predilección. Desde una perspectiva realista, para que exista un estado se requiere en primer lugar una concentración de fuerzas tal que ninguna fuerza privada o particular se pueda oponer a ellas o pueda negociar su uso o las modalidades de su uso; en segundo lugar, la capacidad de imponer tributos mediante un aparato que dependa exclusivamente del poder estatal. El imperio no es —o no es ya— un estado porque no posee enteramente ninguno de los dos poderes; y no los posee porque para ejercer cualquiera de los dos ha de llegar continuamente a pactos con los estados. Lo que resulta tanto más grave en el caso de una guerra, en la que hace falta unidad de mando militar y de imposición fiscal. El juicio de Hegel sobre este punto es perentorio: «Una multitud que, por la disolución de la fuerza militar y por la falta de una organización financiera, no ha sabido formar un poder estatal, no está en condiciones de defender su independencia contra enemigos exteriores» [32].

En el escrito sobre la Dieta de Württemberg la distinción entre derecho positivo y derecho racional se superpone continuamente a la distinción entre derecho privado y derecho público. Pero el derecho positivo al que se aferran obstinadamente los estados contra el intento del rey de organizar el estado sobre bases más racionales es un derecho inspirado aún en una concepción privatista de los poderes estatales. Mostrando su predilección por el derecho racional contra el derecho positivo, Hegel libra una vez más su batalla en favor de una concepción publicista y en contra de una concepción privatista del estado. Al discutir el problema de si se debe o no extender el sufragio pasivo a los abogados, prorrumpe en esta afirmación: «El estamento de los abogados, que de los grupos sociales que quedan es aquél en el que más cabe pensar, está ligado en su mentalidad y en sus asuntos a los principios del derecho privado y además al derecho positivo, que están en las antípodas de los principios de derecho público —y entiendo por tal el racional, el único en el que puede pensarse en una constitución basada en la razón». Aquí se ve que el derecho racional que preside la organización de un estado real, es decir, como totalidad orgánica y no como conjunto de diferentes partes mecánicamente reunidas, se opone simultáneamente en tanto que racional al derecho positivo y en tanto que público al derecho privado. Inmediatamente después, esta otra afirmación: «La organización de un estado se basa en una sabiduría concreta que es

[32] *Ibid.*, p. 47.

completamente diferente del formalismo abstracto del derecho privado» [33].

Ya se ha visto la importancia que la crítica al contractualismo tiene en los escritos sistemáticos y en los históricos. Esta misma crítica no podía faltar en los escritos políticos. En el texto sobre la Dieta de Württemberg el tema de la incompatibilidad entre concepción contractualista del estado y realidad del estado moderno se presenta en una de sus enunciaciones más fuertes e incisivas: «Incluso en la época más reciente [...] La expresión 'contrato político' ha dado la impresión de implicar el falso pensamiento de que el concepto es verdaderamente aplicable, en un estado, a la relación entre príncipe y súbditos, entre gobierno y pueblo; y de que las normas jurídicas del derecho privado, que resultan de la naturaleza de un pacto, podrían, es más, deberían encontrar aquí su aplicación. Basta reflexionar un momento para darse cuenta de que la cohesión entre príncipe y súbdito, entre gobierno y pueblo, tiene sus fundamentos en una unidad originaria y sustancial; y de que en el contrato se parte sin embargo de lo contrario, es decir, de la igual independencia e indiferencia de las partes, de la una respecto a la otra. El acuerdo que éstas estipulan acerca de cualquier cosa es una relación ocasional que nace de la necesidad y del arbitrio subjetivo de ambos. La cohesión del estado, que es una relación objetiva, necesaria, independiente del arbitrio y del capricho, es esencialmente diferente de un contrato semejante» [34]. Este pasaje, en el que cada palabra tiene un denso significado y en el que el significado global es conceptualmente clarísimo, bien puede ponerse como broche del análisis realizado hasta el momento.

Todo lo más, a modo de confirmación de lo que he dicho a propósito de la superposición entre las dos distinciones (derecho privado-derecho público, derecho positivo-derecho racional), se puede añadir aunque en el último escrito político, *El proyecto inglés de reforma electoral*, esta superposición está presente de nuevo. La crítica al derecho constitucional inglés, en efecto, se realiza simultáneamente en nombre del derecho racional contra el derecho positivo y en nombre del derecho público contra el derecho privado. Así resulta claramente de este pasaje: «[...] en ninguna época se ha visto el intelecto de los hombres más inducido que en

---

[33] «Valoración de las actas impresas de la asamblea de los diputados del reino de Württemberg en los años 1815 y 1816», *ibid.*, p. 148.

[34] *Ibid.*, p. 179.

la nuestra a distinguir entre los derechos que son sólo positivos por su contenido material y aquéllos que son también justos y racionales en sí y para sí; y a propósito de ningún ordenamiento nos inclinamos más a juzgar aplicando esta distinción que en el caso del inglés [...]. Esta [la libertad inglesa], como es sabido, se basa enteramente en derechos, libertades y privilegios particulares que soberanos y parlamentarios han conferido, vendido, donado (o que les han sido arrancados) en circunstancias particulares; la *Carta Magna*, el *Bill of Rights* [...] son concesiones arrancadas por la fuerza, dones graciosos, *pacta*, etc., y los derechos constitucionales han quedado fijados en la forma privatista que tenían en origen y, por tanto, han conservado el caracter ocasional de su contenido» [35]. Sería muy larga la discusión sobre la antipatía de Hegel hacia Inglaterra (una antipatía que genera incomprensión). Es bien sabido que esta antipatía le lleva a dar juicios negativos, en ocasiones incluso despectivos, acerca de la historia constitucional inglesa. Baste decir aquí que después del pasaje citado Hegel introduce esta comparación (cuya validez histórica dejo juzgar al lector sin prejuicios): «Este agregado [la constitución inglesa, se entiende] en sí incoherente de normas positivas no ha tenido aún ese desenvolvimiento y esa reformulación que se ha operado en los estados civilizados del continente y de los que disfrutan, por ejemplo, desde hace un tiempo más o menos breve, los estados de Alemania» [36].

10. Además de la relevancia de la distinción entre derecho privado y derecho público, este análisis ha mostrado, más allá de toda posible refutación, la continuidad, la insistencia y la fijeza del uso que Hegel hizo de ella en todas las obras dedicadas al problema del estado. La razón de semejante constancia ha de ser buscada en el hecho de que mediante esta distinción Hegel consigue expresar mejor que a través de otros conceptos su idea dominante acerca del estado —dominante, obsérvese, desde los escritos juveniles hasta los de madurez, aun a pesar del cambio en la orientación política—, es decir, la idea de que para comprender la realidad del estado (que es la misión del filósofo) hay que partir de la proposición aristotélica según la cual «el todo es antes que las

[35]«El proyecto inglés de reforma electoral», también *ibid.*, p. 278.

[36]*Ibid.*, p. 279. Los pasajes de las *Lecciones sobre la filosofía de la historia* que se refieren a Inglaterra son poco más o menos del mismo tono: «Así Inglaterra es el país de la particularidad...» o: «La constitución inglesa se compone de meros derechos particulares y privilegios individuales etc.» (FS, IV, p. 180).

partes», porque hay un verdadero estado sólo cuando la totalidad tiene tanta fuerza y autoridad como para imponerse sobre los individuos particulares. En palabras llanas (pero a veces las palabras llanas pueden servir para resolver enigmas creados artificialmente por los intérpretes), Hegel tiene una concepción orgánica del estado: una concepción que tiene como blanco principal la concepción atomista, según la cual las partes son antes que el todo y los individuos singulares cuentan más que el conjunto. Organicismo contra atomismo, estatalismo contra individualismo, no son por lo demás antítesis distintas —aunque sí mucho más conocidas— de la que contrapone derecho público y derecho privado, a través de la cual he tratado de analizar en estas páginas la teoría política hegeliana. Y si se quisieran aducir pasajes que sirvan de prueba la única dificultad sería la de cuál elegir. Ya que los escritos políticos son los últimos que he utilizado, tomo de uno de ellos un fragmento ejemplar: «Sólo se tiene un conjunto viviente en una *totalidad articulada*, cuyas partes formen a su vez esferas particulares dispuestas en *orden jerárquico*. Pero para que se consiga este resultado, hay que dejar de una vez a un lado las *abstracciones francesas del mero número* [...]. Semejantes principios *atomistas* son, tanto en la ciencia como en la política, la muerte para cualquier concepto, cualquier articulación y cualquier vitalidad racionales» [37].

Las razones por las que Hegel concibe el estado de ese modo son sobre todo dos: si el estado no fuese una totalidad ética no se conseguiría explicar por qué el estado puede exigir de sus súbditos incluso el sacrificio de la vida ni por qué los individuos no pueden resolver el vínculo que les liga al estado, a diferencia de lo que es lícito en toda asociación fundada en la voluntad recíproca de sus miembros. Considero que Hegel atribuye la máxima importancia a estos dos argumentos porque en última instancia considera al estado desde el punto de vista de las relaciones que todo estado tiene con los demás estados, es decir, desde el punto de vista de la historia universal, en la que el estado cumple su misión y justifica su existencia. La historia universal representa el último momento del espíritu objetivo. Sólo quien es capaz de situarse en el punto de vista del momento conclusivo estará en condiciones de comprender los precedentes en su sucesión y concatenación.

Para mí resulta un misterio cómo es que una concepción semejante, antiprivatista, antiatomista, anti-individualista, ha po-

---

[37] FS, IV, p. 157; los subrayados son míos.

dido ser tomada por la apología del estado burgués. La concepción burguesa del estado es exactamente lo contrario. Para evitar equívocos —habida cuenta de que «burgués» es una palabra con mil significados— aquí pretendo hablar de esa clase revolucionaria, subversora de todas las relaciones precedentes, cosmopolita, de la que han dado una representación viva e históricamente relevante Marx y Engels en el *Manifiesto*. Me refiero a esta representación no sólo porque ha llegado a ser un punto de referencia obligado para cualquier análisis o crítica de la sociedad burguesa, sino sobre todo porque la tesis de un Hegel teórico del estado burgués es sostenida fundamentalmente por los intérpretes marxistas de la filosofía del derecho hegeliana. Si una categoría hegeliana puede acaso considerarse como una representación del estado burgués —tal cual es en realidad y tal cual lo proponen los teóricos del liberalismo, que es la ideología de la burguesía ascendente—, no es el estado, esa «unidad sustancial», «fin en sí misma», titular de un «derecho supremo» respecto a los individuos, que no tienen respecto a aquél más que el «deber supremo» de pertenecer a él [38], sino la «sociedad civil», cuya función, al consistir «en la seguridad y protección de la propiedad», no puede ser confundida —advierte Hegel— con la del estado, salvo que se haga del interés del individuo (como precisamente hacen los teóricos del estado burgués) el fin último del estado. ¿Cómo no ver una coherente continuidad entre la polémica de la obra juvenil contra la «mentalidad burguesa» «que se preocupa sólo de una singularidad sin independencia y que no sabe mirar al conjunto» [39] y las últimas páginas de las *Lecciones sobre la filosofía de la historia* en que se ataca con virulencia al «liberalismo», que opone a la sólida organización estatal «el principio de los átomos» o «de las voluntades individuales» «que no permiten que se realice solidez alguna en la organización»? [40] El estado considerado como fin en sí mismo es lo opuesto al estado considerado como instrumento del que los individuos pueden y deben disponer para la consecución de sus fines, a esa idea del estado como «asociación política» (como en el artículo 2 de la Declaración de derechos del hombre y el ciudadano) que constituye la esencia de la concepción burguesa y liberal del estado y que Marx, tras haberse librado de Hegel con una cerrada y feroz crítica, interpreta despreocupada pero correctamente cuando lo define en el *Manifiesto* como el «comité que administra los asuntos comunes de toda la clase burguesa».

[38] Estas expresiones están tomadas de FD, § 258.
[39] Así en *Scritti politici* cit., p. 67.
[40] FS, IV, p. 213.

Sirviéndome una vez más de las dos categorías fundamentales del derecho privado y el derecho público analizadas en estas páginas, pienso que se puede concluir que la realidad del estado burgués en su nacimiento y la teoría (o ideología) correspondiente han de considerarse como una expresión consecuente y extrema de aquella supremacía del derecho privado sobre el derecho público y, en correspondencia con ello, de aquella concepción privatista del estado que Hegel siempre negó y combatió con perseverancia y decisión.

11. Falta preguntarse si esta idea del estado burgués vale sólo en su nacimiento. Ciertamente no es cuestión de hacer una comparación entre los primeros estados en que tuvo lugar la revolución industrial y los estados de las sociedades capitalistas de hoy. Pero no dudo en afirmar que un Hegel resucitado no vería desde luego en las sociedades capitalistas de hoy y en los sistemas políticos que las gobiernan los signos del estado como «realidad de la voluntad sustancial», como «lo racional en sí y para sí». Nunca ha tenido el contractualismo —que Hegel criticó constantemente como una falsa doctrina— más razones para celebrar sus triunfos que hoy en día. El estado es hoy, más que la realidad de una voluntad sustancial, el mediador y el garante de los acuerdos entre las grandes organizaciones —partidos, sindicatos, empresas— que actúan como potencias semi-independientes entre sí o respecto al estado, cuyos conflictos se resuelven tras largas y laboriosas negociaciones con acuerdos que, como todos los acuerdos bilaterales, se basan en concesiones recíprocas y duran lo que dura el interés en observarlos de cada uno de los contratantes. Para la vida y la supervivencia de un estado traspasado por conflictos entre grupos portadores de intereses contrapuestos es más importante un convenio colectivo entre sindicatos y empresas que una ley del parlamento; un acuerdo entre partidos que la voluntad del titular abstracto de la soberanía, el pueblo; en suma, ese continuo intercambio entre protección por parte del gobernante y consentimiento por parte del gobernado que está en la base de la legitimación de un estado democrático, de un estado basado precisamente en el consentimiento. Bastante más allá de la hipótesis de los contractualistas, que habían imaginado un contrato social solamente en la base de la sociedad civil, los estados modernos, en los que la sociedad civil (en el sentido marxiano de la palabra y no en el hegeliano) aún no ha sido completamente absorbida por el estado (en el sentido hegeliano de la palabra), es decir, en una totalidad ética que no deja espacios de poder fuera de sí misma, son la sede principal en la que se desenvuelven, se hacen

y se deshacen esas negociaciones mediante las cuales se resuelven los grandes conflictos que, de no encontrar solución, harían imposible cualquier forma de convivencia civil. Cuando hablo de contrato o de negociación, pretendo hablar precisamente de esa institución del derecho privado que Hegel caracterizaba como procedente del arbitrio de los dos contratantes, de la constitución de una voluntad sólo común y no universal, de la limitación del propio objeto a una cosa externa concreta y no a aquella totalidad de las conductas que debería constituir el contenido de la obligación política, es decir, de la obligación del ciudadano hacia el estado considerado como el todo que precede a las partes: de esa institución cuya desaparición de la esfera de la organización estatal permitiría finalmente al estado manifestarse en toda su majestad. Puede decirse, si bien con una fórmula simplificadora —como todas las fórmulas efectistas— que a medida que tenía lugar el proceso que los juristas han llamado de publificación del derecho privado (entendido aquí como derecho que regula las relaciones entre particulares), tenía lugar otro, frente al cual nadie puede cerrar ya los ojos, de privatización del derecho público (entendido como el derecho que regula las relaciones entre los poderes públicos). Un proceso en el que un Hegel resucitado no se equivocaría del todo viendo una nueva manifestación de esa degradación del estado que era a su juicio una característica de los períodos de decadencia y a la que contraponía por una parte la comunidad antigua y por otra la monarquía constitucional moderna, encarnación acabada del estado como totalidad orgánica.

Por desgracia, la comunidad antigua era un ideal puramente literario y la monarquía constitucional una realidad idealizada. Los únicos estados, al menos hasta la fecha, en los que la sociedad civil ha sido completamente absorbida en esa «organización del todo» en la que Hegel veía la esencia del estado, son los estados totalitarios.

CAPÍTULO VI

MARX, MARXISMO Y RELACIONES INTERNACIONALES

El debate sobre la presunta existencia de una teoría marxista del estado ha resultado particularmente vivo e intenso en estos últimos años. Por lo menos en Italia. Pero hasta la fecha el objeto del debate ha sido el estado desde el punto de vista de las relaciones entre gobernantes y gobernados, el clásico tema de las formas de gobierno, tanto es así que los dos términos principales de la discusión han sido en todo momento «democracia» y «dictadura». Ahora bien, el estado tiene dos caras, una vuelta hacia su interior, donde se desarrollan las relaciones de dominio entre quienes ostentan el poder de dictar y hacer respetar normas vinculantes y los destinatarios de dichas normas; y otra que mira hacia el exterior, donde las relaciones de dominio se dan entre un estado y los demás estados. No hay manual de derecho público que al tener que habérselas con el problema de la soberanía no comience diciendo que ésta tiene dos aspectos, uno interno y otro externo. La distinción entre soberanía interna y soberanía externa es, por así decirlo, el abecé de la teoría del estado.

Hasta el momento —me refiero en particular al debate tal cual se ha desarrollado en Italia en los últimos años, en concreto a las dos recopilaciones de textos *Il marxismo e lo stato* (1976) y *Discutere lo stato* (1978), publicadas respectivamente por dos revistas de izquierda, «Mondoperaio» e «Il Manifesto»— la discusión surgida de la pregunta: «¿Existe una teoría marxista del estado?» se ha referido exclusivamente al problema del estado en sus relaciones internas, dejando prácticamente en la sombra el problema de las relaciones internacionales. Me parece que el debate interno a la teoría marxista del estado no puede considerarse agotado hasta tanto no se afronte este segundo aspecto con idéntica falta de prejuicios (y sin partido tomado por parte de unos y otros).

Clamorosos acontecimientos recientes nos inducen a abordar este tema, compeliéndonos a plantear respecto a él —y en contra del modo tradicional y que se ha vuelto acríticamente convencional de considerar las relaciones entre estados por parte de la teoría marxista corriente— el mismo tipo de pregunta que se ha formulado respecto a las relaciones internas: «¿Existe una teoría marxista de las relaciones internacionales?; y si existe, ¿cuál es?» Quisiera precisar, para evitar equívocos y ahorrarme las consabidas críticas de los que están a la que salta, que no se trata de un problema nuevo, como no era nuevo el problema de la relación entre democracia y socialismo. Sencillamente, se ha puesto de actualidad, si no por otra causa, al menos porque mientras democracia y dictadura eran conceptos y realidades conocidas desde hace siglos, del tipo de relaciones que pudiesen mediar entre estados socialistas no cabía sino formular una hipótesis, dar una teoría apriori, hasta tanto no existieran realmente varios estados socialistas (o que se consideran o pretenden ser considerados como tales).

No creo que haga falta subrayar la diferencia fundamental existente entre el tipo de relaciones que se dan entre el estado y sus miembros y las que median entre un estado y los demás estados. Me limito a llamar la atención sobre la diferencia fundamental, aunque sea una trivialidad: el estado disfruta del monopolio de la fuerza legítima respecto a sus ciudadanos, mientras que no dispone de él respecto a los demás estados. La fuerza, como recurso del poder, se usa en las relaciones internacionales en régimen de libre competencia, todo lo libre que puede ser, se entiende, cualquier forma de competencia que no se desarrolla entre entes perfectamente iguales. El número de dichos entes puede variar: pueden ser muchos o pocos (en cuyo caso se habla de oligopolio). También pueden ser sólo dos, como ha sucedido, al menos hasta hace poco, en el sistema internacional dominado por los Estados Unidos y la Unión Soviética. Lo importante es que sean más de uno. Allí donde los entes soberanos, y como tales independientes, son más de uno, la relación entre ellos es cualitativamente distinta de la que media entre el estado y los ciudadanos, porque es una relación de tipo contractual, cuya fuerza vinculante depende exclusivamente del principio de reciprocidad, mientras que la relación estado-ciudadano es, dígase lo que se quiera, incluso en el estado democrático, una relación entre superior e inferior, del tipo mandato-obediencia. Puesto que el recurso último del poder político es la fuerza —entiendo por poder político, en efecto, aquél que se vale para obtener los resultados deseados de la fuerza física, si bien en última instancia—, la diferencia entre el uso de la fuerza en régimen de monopolio y el

uso de la fuerza en régimen de libre concurrencia es que sólo en este segundo caso el uso de la fuerza puede transformarse en ese fenómeno tan característico de las relaciones entre grupos independientes (ya se trate de estados en el sentido moderno de la palabra o de grupos de otro tipo) que es la guerra. Prueba de ello es que cuando en el seno de un estado las relaciones entre los aparatos estatales destinados al uso de la fuerza y grupos organizados de ciudadanos se transforman en relaciones de guerra, como en el caso de la guerrilla o, incluso, de la guerra civil, se dice que el estado está en descomposición, que no es ya un estado en el sentido propio de la palabra. Por otra parte, aunque en situaciones extremas se dan guerras en el interior de los estados, el tema de la guerra está tradicionalmente ligado al del estado en sus relaciones con el resto de los estados, siendo en definitiva el tema por excelencia de cualquier teoría de las relaciones internacionales. El nexo está claro incluso históricamente: la teoría del estado moderno camina a la par con la teoría de la guerra, de suerte que el *De iure belli ac pacis* de Grocio (1625) se halla entremedias de los dos grandes tratados sobre el estado, en los que se plantea en nuevos términos el problema central de la soberanía como carácter fundamental del gran estado territorial, la soberanía entendida justamente como el poder exclusivo de disponer de la fuerza en un determinado territorio: la *República* de Bodin (1576) y el *Leviatán* de Hobbes (1650).

Sentada esta premisa y volviendo a Marx y a la teoría marxista del estado desde el punto de vista no ya de las relaciones internas, sino de las relaciones exteriores, el problema puede plantearse también en estos términos: «¿Existe una teoría marxista de la guerra?» Una pregunta de este tipo ha saltado irresistiblemente al primer plano del debate teórico de la izquierda en los últimos años, desde que algunos acontecimientos internacionales, concretamente algunas guerras —porque cuando se estudia el problema de las relaciones entre estados en última instancia siempre se trata de la guerra— parecen haber desmentido la teoría de la guerra predominante, o que se consideraba predominante, en el ámbito del marxismo teórico en sus diferentes articulaciones.

No es ahora el momento de trazar, ni siquiera sumariamente, un cuadro de las principales teorías acerca de la guerra (por otra parte, ya me he ocupado de ello en otros escritos) [1]. Sintéticamen-

---

[1] Especialmente en «Il problema della guerra e le vie della pace» (1966) y «L'idea della pace e il pacifismo» (1975), ambos ahora en el librito *Il problema della guerrra e le vie della pace*, Bologna, Il Mulino, 1979 [Hay trad. cast. de Jorge Binaghi, *El problema de la guerra y las vías de la paz*, Barcelona, Gedisa, 1982].

te, pero con la suficiente aproximación, puede decirse que desde que los escritores políticos se plantearon el problema de la paz universal y perpetua frente a la intensificación y agravamiento de las guerras entre los grandes estados europeos, las principales teorías acerca de la guerra que se han ido alternando y contraponiendo han sido dos, que pueden redefinirse respectivamente como teoría de la primacía de lo político, la liberal y democrática, y teoría de la primacía de lo económico, la marxista. Para los autores liberales y democráticos, empezando por Kant, que consideraba que la forma de gobierno republicana era condición necesaria para el establecimiento de la paz perpetua, las guerras habían sido el producto natural del despotismo, es decir, de una forma de gobierno en la que el poder del príncipe se ejerce sin control alguno. En la tradición marxista, por el contrario, las grandes guerras entre estados soberanos no dependen del régimen político, sino de la estructura económica: en lenguaje llano, las guerras están y seguirán estando en el futuro, mientras perdure siquiera en parte el estado de cosas existente, estrechamente ligadas a la estructura capitalista de la sociedad. Tanto en los escritos teóricos de los marxistas, aun de diversa orientación política, como en los documentos oficiales de los partidos socialistas y comunistas, la guerra —la guerra entre estados soberanos, se entiende— desde la guerra franco-alemana de 1870 hasta la primera guerra mundial, es siempre interpretada y execrada como una consecuencia necesaria, ineluctable, del capitalismo. «Las guerras —leemos en la moción final del congreso de la Segunda Internacional de Stuttgart (1907)— forman parte de la esencia del capitalismo y sólo cesarán cuando se suprima el sistema capitalista». En el primer *Manifiesto de la Internacional comunista* (6 de marzo de 1919), se lee: «Desde hace largos años el socialismo ha predicho la inevitabilidad de la guerra imperialista y ha vislumbrado su causa en la insaciable codicia de las clases propietarias de los dos principales competidores y en general de todos los países capitalistas.»

¿Despotismo, o sea, un determinado sistema político, o capitalismo, es decir, un determinado sistema económico? Esa es la cuestión. Aún hoy el debate común y corriente no va mucho más allá de esta alternativa, simple y simplificadora, como todas las alternativas. En otros términos, para un marxista el mayor peligro de guerra provendrá siempre de los estados capitalistas, aunque sean democráticos; para un demócrata, el peligro mayor —el de la guerra universal, se entiende— se va cerniendo cada vez más en el horizonte debido a la presencia de regímenes despóticos, aunque sean socialistas.

En realidad podríamos empezar por observar que para Marx el principal tema político de reflexión y de investigación histórica no fue tanto el de la guerra como el de la revolución. Hablo del tema principal respecto al problema de las relaciones de fuerza entre grupos organizados y que se hallan en conflicto entre sí. Marx, y no sólo Marx, estaba convencido de que la historia de la humanidad había entrado en la era de las revoluciones, y que en adelante las revoluciones, y no las guerras, habrían de ser la causa de las grandes transformaciones de las relaciones sociales. Esta convicción, que había producido un auténtico giro en la concepción de la historia, que ya no es entendida como un progreso de tipo evolutivo o continuo, sino como un progreso roto por saltos cualitativos y por tanto discontinuo, se había formado a partir de la reflexión acerca de la revolución francesa, considerada tanto en lo bueno como en lo malo, ya por quienes la habían exaltado, ya por quienes la denostaron, o por quienes se limitaron a escribir su historia, como un acontecimiento de los que hacen época. Baste pensar en Kant, que aun condenando el regicidio como el más infame de los delitos, vio en el entusiasmo con que fue acogida la revolución una prueba de la disposición moral de la especie humana. Por no hablar de Hegel, que en la *Fenomenología del espíritu* (y por tanto no muchos años después del acontecimiento) interpretó la revolución francesa incluso como una figura de la historia universal (la figura de la «libertad absoluta»). La revolución francesa había hecho que por primera vez en la historia de la humanidad pareciera posible esa transformación radical, esa «renovatio ab imis fundamentis», que hasta entonces sólo había sido anhelada por profetas, por rebeldes con veleidades místicas, por utopistas doctrinarios; indujo a creer que si hasta entonces los filósofos —de Platón en adelante— habían descrito la ciudad ideal, ahora era posible realizarla mediante un esfuerzo consciente, racional y colectivo. Que para Marx, como para todos los autores socialistas, aun anteriores a Marx (ya se trate de Saint-Simon o de Fourier), la revolución francesa fuera una revolución incompleta o frustrada, no significaba que la revolución en cuanto tal, es decir, el auténtico y no sólo aparente trastocamiento de todas las relaciones sociales existentes hasta el momento, fuera imposible. Tan sólo se hacía necesario comprender cuál había sido el error de los revolucionarios franceses, que habían tenido que recurrir al terror por haber intentado ir más allá de la época y sus correspondientes condiciones, e identificar al nuevo sujeto histórico, que no podía ser otro que una clase que fuese universal no sólo potencial o idealmente, como lo había sido la burguesía, sino también de hecho.

No hace falta insistir en la fuerza con que estos dos temas, el de la auténtica revolución —no sólo política, sino también social y económica— y el del proletariado como clase universal, marcaron el pensamiento de Marx desde los años juveniles. El *Manifiesto* no es una declaración de guerra, sino una declaración de revolución, que sería la guerra del futuro. Si es cierto que la historia es la historia de las luchas de clases, entonces las grandes transformaciones, las que importan, las que marcan el paso de una época a otra, están determinadas mucho más por los choques entre clases que por los que se producen entre naciones, que son los que han atraído la atención de los historiadores políticos y, entre ellos, de Hegel en su monumental filosofía de la historia. Son los caracterizados por el cambio de estructura social y, por consiguiente, por el relevo de una clase dominante por otra, y no los que consisten en el cambio de una forma de gobierno por otra. El *Manifiesto* es un programa revolucionario que ni siquiera podría haber sido concebido si no hubiese venido precedido de un acontecimiento extraordinario como la revolución francesa, que introdujo en la concepción tradicional de la historia la categoría de la ruptura de continuidad o salto cualitativo, y no es casual que parta de la caracterización de la burguesía como clase revolucionaria.

Durante toda su vida Marx, junto con Engels, convencido de que la humanidad había entrado en la era de las revoluciones, siguió con intenso y apasionado interés de historiador y de político militante todos los movimientos revolucionarios de los que fue espectador. Las obras históricas de Marx se titulan *La lucha de clases en Francia de 1848 a 1850*, *Revolución en España*, *El 18 brumario de Luis Bonaparte*, *La guerra civil en Francia*. Son obras cuyo tema principal está constituído por aquellos acontecimientos históricos que en la gran distinción entre guerras externas y guerras internas, entre guerras propiamente dichas y revoluciones, se encuadran entre las segundas. No es que Marx, y sobre todo Engels —que era, o creía ser, un experto en temas militares (el propio Engels, sin embargo, escribió la historia de la guerra de los campesinos, que había sido una guerra civil)— no siguieran las guerras de su tiempo y no intentaran dar una interpretación de las mismas. Pero las guerras de las que fueron espectadores y que comentaron en sus escritos o en su correspondencia no fueron ni tan grandiosas como las guerras napoleónicas ni tan espantosas como las que se producirían más tarde. Si se hojea su correspondencia, en especial las cartas que se cruzaron durante la guerra franco-alemana, no puede evitarse la sensación de que para ellos las guerras entre estados representaban ya un hecho secundario respecto a las guerras civiles, o, en términos marxianos, a las

luchas de clases, en el marco de una historia que había conocido su momento decisivo, su giro, no en una conquista, como todas las épocas precedentes, sino en una revolución.

Hasta Hegel la filosofía de la historia había consagrado su reflexión a los dos grandes cambios que habían conmocionado la historia del mundo: el primero, de la época griega a la romana, el segundo de la romana a la cristiano-germánica (por usar la expresión hegeliana). Ambos habían sido el efecto no de una revuelta interna, sino de una conquista, de Grecia por Roma en el primer caso, de Roma por las naciones bárbaras en el segundo. El *bellum civile* que señaló en Roma el paso de la república al principado siempre se había interpretado como un acontecimiento negativo, como el momento de la disgregación, la disolución, la decadencia y el desorden al que sólo puso remedio el advenimiento de un nuevo orden. Sólo desde la revolución francesa (y, retrospectivamente, también con la revolución inglesa, aunque de forma más atenuada y discutible), se puede decir por vez primera que un gran cambio, una transformación que abre una nueva época, se ha producido en la dirección del progreso histórico mediante una revuelta interna. Sólo a partir de la revolución francesa las sublevaciones internas, tradicionalmente interpretadas como los momentos negativos de la historia, pasarán a considerarse, y no sólo dentro de las camarillas revolucionarias, como momentos positivos, como acontecimientos luctuosos, sí, pero creativos, necesarios para que la suerte de la humanidad vaya progresivamente cumpliéndose. A pesar de la serie continua de las guerras napoleónicas —que se interpretaban por otra parte como el medio a través del cual la revolución era llevada más allá de los confines de Francia y se erigía como acontecimiento cósmico— la revolución francesa había llegado a ser la señal indicadora de una nueva fase del progreso civil, cuyas principales etapas no estarían ya representadas por guerras entre naciones, sino por luchas de clases. Que para los revolucionarios del XIX, como para Marx y Engels, las guerras entre estados merecieron la consideración de hechos secundarios respecto a la esperada, inminente y apremiante revolución, se desprende claramente del hecho de que a partir de entonces toda guerra empezó a ser vista en función de la posible revolución que podía desencadenar: la Comuna de París fue el primer ejemplo, trágicamente concluído, de esta expectativa.

Con las consideraciones precedentes no pretendo en absoluto sostener que Marx y el marxismo no tengan nada que decir respecto al tema de las relaciones internacionales. Nada de eso. La teoría marxista, y más exactamente leniniana, de las relaciones internacionales es la teoría del imperialismo, o, con mayor preci-

sión, la teoría económica del imperialismo. Hablo de teoría «económica» porque me parece que entre las muchas tipologías de las diversas teorías sobre el imperialismo que se han propuesto en la ya inabarcable literatura sobre el tema (la cuidadísima bibliografía publicada como apéndice a la antología de estudios sobre el imperialismo de Owen y Sutcliffe ocupa más de cincuenta páginas) [2] se mantiene en cualquier caso la gran división entre teorías económicas y teorías políticas: por ejemplificar, entre una teoría que considera como causa principal de la expansión de una nación más allá de sus fronteras la necesidad de exportar mercancías o capitales, y una teoría que atribuye el mismo fenómeno a la voluntad de poder, al sistema político, a la anarquía internacional. Ello no implica que todas las teorías económicas del imperialismo sean obra de marxistas (no lo es la de Hobson), pero lo que sí es cierto es que todas las teorías que se consideran marxistas son fundamentalmente económicas.

Dígase lo que se diga, cualesquiera que sean los retoques póstumos, las correcciones oportunas, las interpretaciones moderadas de las relaciones entre base y superestructura, el marxismo ha sido y sigue siendo la teoría de la primacía de lo económico sobre lo político. Para ser marxista, desde luego, no basta con sostener la primacía de lo económico. Pero basta con negarla para no ser marxista. De hecho, la teoría del estado como instrumento de dominación de una clase en el campo de las relaciones internas y la teoría económica del imperialismo, en el de las relaciones internacionales, están estrechísimamente conectadas. Lo están positivamente, en cuanto una y otra se basan en la tesis central de la primacía de lo económico, pero también, y en mayor medida, negativamente, respecto a la crítica de la sociedad existente, en cuanto los dos aspectos negativos del estado (dictadura en el interior, imperialismo en el exterior) dependerían de una única causa determinante, la sociedad dividida en clases antagónicas, entre quienes detentan los medios de producción y quienes sólo poseen fuerza de trabajo, da igual que se trate de la sociedad nacional o de la sociedad internacional. En síntesis, todas las interpretaciones marxistas del imperialismo son, a pesar de su diversidad, una proyección a las relaciones internacionales de la gran antítesis entre explotadores y explotados que opera en primer lugar, o al menos se detecta y manifiesta en primer lugar, en las

---

[2] AA.VV., *Studi sulla teoria dell'imperialismo. Dall'analisi marxista alle questioni dell'imperialismo contemporaneo*, a cargo de R. Owen y B. Sutcliffe, Torino, Einaudi, 1977.

relaciones internas. Uniendo en la crítica negativa tanto al estado represivo en las relaciones internas como al estado imperialista en las relaciones exteriores, todas estas interpretaciones proponen como meta final una sociedad en que la eliminación de las clases contrapuestas conduzca simultánea o sucesivamente a la eliminación de las relaciones humanas que se basan en la fuerza ejercida por el estado sobre sus miembros y por el estado sobre los demás estados, es decir, a la eliminación de cualquier forma de poder político entendido como poder coactivo hacia el interior y hacia el exterior.

Está fuera de duda la importancia de la contribución prestada a las diferentes interpretaciones económicas del análisis de las relaciones internacionales en la época del capitalismo y del imperialismo por obra o a instancias de marxistas o de teóricos influídos por el marxismo. Pero no es de eso de lo que aquí se trata. Se trata del problema de la guerra. Se trata del problema fundamental de cualquier teoría de las relaciones internacionales, de la guerra, justamente, que ha sido siempre y sigue siendo aún el modo en que los estados tienden o se ven forzados a resolver, en última instancia, sus conflictos. Pues bien, preciso es reconocer que el problema del imperialismo no agota el problema de la guerra, o, dicho de otra manera, que los dos problemas, el del imperialismo y el de la guerra, no coinciden sin más. Y no coinciden por dos razones opuestas.

Por una parte, en todas las interpretaciones económicas y marxistas el imperialismo es un fenómeno ligado a la aparición del capitalismo, es, por así decirlo, una continuación —y por tanto una fase, si bien la fase extrema— del capitalismo. Ahora bien, nadie puede sostener que no han existido guerras antes de la aparición del capitalismo. Si es cierto que ha habido guerras antes de la aparición del capitalismo y del subsiguiente imperialismo, quiere ello decir que existen causas de guerra distintas de las que pueden reconducirse al capitalismo y al imperialismo. Si existen y han existido causas distintas, ¿cuáles son? No pido respuesta para esta pregunta. Me limito a subrayar la importancia de una pregunta de este tipo porque me interesa aducir un argumento decisivo para afirmar que los dos conceptos de guerra e imperialismo no tienen la misma extensión. Sólo podrían tenerla si se pudiera demostrar que todas las guerras, al menos a partir de una cierta fase de la historia, han sido y serán guerras imperialistas: pero ya la segunda guerra mundial no ha sido interpretada como guerra imperialista, al menos en el sentido en que se había interpretado como guerra imperialista la primera, según el célebre análisis de Lenin.

Por otra parte, si bien es verdad que no todas las guerras del pasado han sido imperialistas, y no se ve la razón por la que todas habrían de serlo en el porvenir, no lo es menos que no todas las formas de imperialismo —entendido como expansión económica, conquista de mercados, sometimiento de naciones ricas en materias primas y pobres en medios defensivos— especialmente en la época del capitalismo avanzado, hayan de conducir necesariamente a la guerra. Uno de los principales temas de la teoría económica del imperialismo tras la segunda guerra mundial y el rápido proceso de descolonización es precisamente el de analizar y explicar las nuevas formas de dominio en las relaciones internacionales, que no tienen nada que ver con las tradicionales relaciones basadas principalmente en la fuerza militar. Tras el proceso de descolonización, que en algunos casos ha sido violento y en otros no, y que por tanto no cabe hacer coincidir totalmente con las guerras de liberación nacional, una de las características del neo-imperialismo es la consecución de su objetivo, es decir, el sometimiento de la nación ex-colonial a la metrópoli, mediante fórmulas que no caben en la categoría tradicional de la guerra. Aclaro de una vez por todas que entiendo por «guerra» el recurso al uso de la fuerza por parte de un grupo organizado, que se autoproclama independiente o soberano en el sentido jurídico de la palabra o tiende a hacerse reconocer como tal por parte del adversario, a fin de resolver problemas vitales, o que considera como tales, para su propia supervivencia. En particular, las diferentes interpretaciones económicas del imperialismo de inspiración marxista se han propuesto hallar una explicación de distintos fenómenos, de estos tres fundamentalmente: a) de las relaciones entre sociedades capitalistas avanzadas; b) de las relaciones entre las sociedades capitalistas avanzadas y las sociedades atrasadas; c) de las relaciones de clase en el interior de los países atrasados. Usando los dos conceptos fundamentales de «centro» y «periferia» empleados por Galtung [3] en su análisis del imperialismo, se trata de las siguientes relaciones: a) entre los centros del centro y los demás centros del centro; b) entre los centros del centro y los centros de la periferia; c) entre los centros de la periferia y la periferia de la periferia. Quedan excluídas, o al menos aparecen en un segundo plano, las relaciones restantes entre el centro de los centros y su periferia (es el problema clásico de la lucha de clases en el interior de los estados avanzados, el tema

[3] J. GALTUNG, *Imperialismo e rivoluzioni. Una teoria strutturale*, con introducción de A. Anfossi, Torino, Rosenberg &Sellier, 1977.

marxiano originario por excelencia); entre el centro de los centros y la periferia de las periferias, porque entre uno y otra actúa como intermediario el centro de la periferia (uno de los aspectos sobresalientes del neo-colonialismo consiste precisamente en la utilización instrumental de las élites locales, de la llamada «burguesía nacional», por parte de la clase dirigente del país hegemónico); y las relaciones entre las dos periferias (que también son relaciones de no contigüidad). De estos tres tipos de relaciones sólo el primero puede desembocar en un conflicto armado. El segundo es casi siempre más bien una relación de dominio, aunque puede ser también de alianza. El tercero es la típica relación de dominio entre clase dominante y clase dominada.

No hay un solo teórico del imperialismo, incluso dentro del campo marxista, que no haya lamentado la ambigüedad del término «imperialismo» y la multiplicidad de acepciones en que se emplea. Una de las razones de esta ambigüedad está en los diferentes fines para los que la teoría ha servido en distintos momentos. Para Lenin, que escribió su ensayo durante la primera guerra mundial, el objetivo principal era el de dar una explicación de la guerra entre las grandes potencias, que eran al mismo tiempo las principales potencias coloniales. Se comprende entonces que para Lenin la teoría del imperialismo fuese al mismo tiempo una teoría de la guerra. Para los teóricos marxistas de hoy, el objetivo principal del análisis del imperialismo es el de encontrar una clave de explicación de la política exterior de los Estados Unidos, a los que se considera como potencia imperialista por excelencia, ya sea en relación con los demás estados capitalistas, ya en relación con las potencias no capitalistas, o en relación con los países que no son ni capitalistas ni grandes potencias. Ahora bien, estas relaciones no son necesariamente relaciones de guerra. De ello se deduce que en diversos momentos y en distintas situaciones históricas la teoría del imperialismo es siempre una teoría de las relaciones internacionales, sí, pero no siempre es una teoría de la guerra, es decir, de aquel fenómeno que es a pesar de todo el fenómeno capital en el que cualquier teoría de las relaciones internacionales está llamada a encontrar su culminación.

En resumen, si es cierto que no todas las guerras son (o han sido) imperialistas y que no todas las formas de imperialismo están necesariamente ligadas al fenómeno de la guerra, entonces la relación entre imperialismo y guerra puede representarse mediante dos círculos que se intersectan, donde el espacio en el que los dos círculos se superponen es el ocupado por las guerras imperialistas; de los otros dos, uno es el que ocupa el imperialismo pacífico («pacífico» significa aquí penetración fundamentalmente

económica, y no pretende tener connotación positiva alguna) y el otro, el ocupado por las guerras no imperialistas. La conclusión a la que quiero llegar es la siguiente: si es cierto que la fenomenología del imperialismo y la fenomenología de la guerra no coinciden, una teoría como la marxiana, así como todas las teorías que de ella derivan y que, en lo referente al fenómeno de las relaciones internacionales, han considerado como elemento primordial y determinante el fenómeno del imperialismo, deben ser consideradas como teorías que no ofrecen instrumentos adecuados para comprender en toda su extensión, ni por tanto en cada una de sus concretas manifestaciones, el fenómeno de la guerra, ese fenómeno que caracteriza desde siempre las relaciones internacionales, hacia el cual se orienta constantemente la política de los estados de cara a los demás estados y en base al cual se aprecia si una teoría de las relaciones internacionales es o no una teoría conseguida.

Prescindo de tomar en consideración las guerras del pasado pre-capitalista, dado que la teoría marxista del imperialismo, según las reiteradas declaraciones de sus sostenedores, no es una teoría genérica del imperialismo de todas las épocas, sino que se limita a considerar el imperialismo como fase del capitalismo avanzado. Con todo, el problema persiste, ya que la era pre-capitalista y pre-imperialista ocupa gran parte de la historia humana. Tomo en consideración sólo las guerras actuales. Se impone la observación de que desde la terminación de la segunda guerra mundial en adelante, ninguna de las guerras (por lo demás, ni siquiera la propia segunda guerra mundial) puede encajar en la categoría de las guerras imperialistas en el clásico sentido leniniano de la palabra, es decir, en la categoría de guerras entre estados capitalistas por el reparto de los mercados. Han sido: a) guerras entre las dos superpotencias —de las que una es la potencia imperialista por excelencia, mientras que la otra, en tanto que socialista, sería no imperialista (al menos según la teoría al uso entre los marxistas ortodoxos)— si bien mediante persona interpuesta, como es el caso de las guerras de Corea y Vietnam; b) guerras entre estados nacionales en el sentido tradicional de la palabra, como es la guerra intermitente entre los países árabes, en particular Egipto, e Israel; c) guerras entre estados de reciente formación que hasta ayer eran países coloniales, como las libradas entre Etiopía y Somalia o entre Vietnam y Camboya; d) guerras de liberación nacional como la guerra de Argelia o la de Angola; e) finalmente, hay un estado permanente de amenaza de guerra (de una amenazadora guerra) entre las dos superpotencias nacidas de una revolución comunista, la URSS y China. No hablo de la ocupación militar de Checoslovaquia por las tropas soviéticas

porque a causa de su brevedad no fue una guerra en el sentido tradicional de la palabra (puede catalogarse como una operación militar que se asemeja más a una acción de política interna, es decir, a una operación de policía, que a una acción de política exterior).

De estos cinco tipos de guerra pueden reconducirse a la categoría de guerras imperialistas, esto es, de guerras directa o indirectamente provocadas por la nación imperialista por excelencia, los Estados Unidos, las que catalogábamos sub *a*, y de rechazo las incluídas sub *d*; con un cierto esfuerzo, también las contenidas sub *b*, pero de ninguna de las maneras las clasificadas sub *c* y sub *e*. Sobre todo este último caso, a menos que sostengamos, como algunos hacen, que las superpotencias socialistas se han vuelto también capitalistas. Pero donde todo es capitalismo nada es ya capitalismo, y «capitalismo» se torna una categoría vacía rellenable con cualquier contenido según las opiniones políticas de cada cual. De este modo, una vez ensanchada la categoría de las guerras imperialistas hasta dar cabida a las guerras entre estados no capitalistas, la categoría del «imperialismo» pierde su especificidad y se convierte en sinónimo de política de fuerza, es decir, de ese tipo de fenómeno que, efectivamente, ha sido llamado en otra época imperialismo, pero del que las teorías marxistas del imperialismo han querido siempre distanciarse por temor a caer en esa concepción genérica del imperialismo que hubiera impedido identificar imperialismo con capitalismo.

Y sin embargo es precisamente la disolución de la categoría del imperialismo en la de capitalismo —si bien en la del capitalismo en una cierta fase de su desarrollo— la que ha acabado por hacer a esta categoría específica incapaz para abarcar el fenómeno de la guerra en su enorme complejidad. Frente a hechos clamorosos que la teoría del imperialismo no había podido prever, como la guerra entre Vietnam y Camboya y el enfrentamiento cada vez más grave y absolutamente tradicional en su forma de manifestarse entre China y la URSS, una vez que se ha hecho insostenible la secuencia causal (y la correspondiente teoría) capitalismo-imperialismo-guerra, surge justamente la necesidad de una categoría más general, y por tanto más comprensiva, como es la de política de fuerza [4], para poder explicar aquellos conflictos inter-

---

[4] Una buena introducción al tema, con bibliografía al respecto, en AA.VV., *Politica di potenza e imperialismo*, a cargo de S. Pistone, Milano, Angeli, 1973. En líneas generales concuerdo con las tesis sostenidas por Pistone en su introducción.

nacionales que escapan a las distintas interpretaciones del imperialismo como última fase del capitalismo. Cada vez estoy más convencido de que la teoría de la política de fuerza, echada por la puerta del imperialismo explícalo-todo, entra de nuevo por la ventana en el momento en que se ve uno obligado a constatar que la categoría del imperialismo es un recipiente demasiado pequeño para dar cabida a todas las guerras del tiempo presente. Algo parecido le ha sucedido a la teoría marxista del estado como instrumento de dominación de clase o como dictadura permanente, cuando nos hemos encontrado frente a la realidad de estados socialistas que son dictaduras permanentes en un sentido mucho más fuerte que las democracias representativas y que, en sentido estricto, no son instrumentos de dominación de clase salvo que inventemos una «nueva clase» que sería la detentadora y usurpadora del inmenso poder del nuevo estado, pero que de cualquier modo no tiene nada que ver con la clase en el sentido marxista de la palabra. Como se sabe, la crítica a la teoría marxista del estado comenzó con esta constatación. Uno de los efectos más relevantes de esta crítica ha sido el redescubrimiento de «lo político» como esfera relativamente autónoma, redescubrimiento del que ha derivado la tesis corriente entre algunos de los mayores teóricos marxistas del estado (tan corriente que casi ha llegado a ser *communis opinio*) de la «autonomía relativa de la política». Nada hay de escandaloso en prever que la tesis de la autonomía relativa de la política será utilizada, si es que no se ha hecho ya, para dar solución a las dificultades que la teoría económica del imperialismo no puede resolver. No voy a emprender la crítica de esta tesis, lo que me llevaría demasiado lejos. La recuerdo únicamente porque es el síntoma de la desazón. Pero me reservo mi opinión sobre si además de ser síntoma de la desazón es también remedio para ella.

Se me podrá objetar de inmediato que, si bien es verdad que el imperialismo, referido sólo a los estados capitalistas, es un recipiente demasiado pequeño, la política de fuerza, por el contrario, es un recipiente excesivamente grande donde todo se mete al revoltillo, tanto la primera y la segunda guerras mundiales como las guerras entre Roma y Cartago, y tal vez, remontándose más aún, hasta la guerra del Peloponeso entre Atenas y Esparta. Aun a riesgo de toparme con la acusación de abstractismo, ahistoricismo, etc., creo que precisamente de eso es de lo que se trata. Se trata de comprender por qué la guerra es uno de los rasgos permanentes de las relaciones entre estados, es decir, entre entes soberanos e independientes, cualquiera que sea su sistema político, su sistema económico y su sistema ideológico. Además, una teoría de la

guerra o es omnicomprensiva o no es una teoría. No alcanzo a concebir cómo es posible sostener la curiosa tesis, defendida por un famoso filósofo político marxista, según la cual se puede y se debe hacer una teoría del estado capitalista pero no se puede hacer una teoría general del estado [5]. Creo por el contrario, como tuve ocasión de escribir amistosamente a su autor[6], que no puede hacerse una teoría del estado capitalista sin tener una teoría general del estado. Con otras palabras, se trata de reconocer, frente a la variedad y complejidad del fenómeno de la guerra, la parcialidad de una teoría que decididamente pone el acento en el sistema económico, del mismo modo que la realidad de la primera guerra mundial había mostrado la insuficiencia (y la matriz ideológica) de la teoría hasta entonces dominante que, para explicar el estallido de las guerras entre grandes potencias, ponía el acento en el sistema político (el despotismo), y que continuamente vuelve a sacarse a la luz en nuestros días por aquéllos que atribuyen las tensiones internacionales no al imperialismo americano, sino al despotismo soviético. Por otra parte, me parece que hoy en día nadie estaría dispuesto a creer que las guerras, sean grandes o pequeñas, dependan de razones ideológicas, es decir, que sean, como se habría dicho en otra época, guerras de religión. La teoría política de la guerra, esto es, la teoría según la cual la principal causa de la guerra se encuentra en el tipo de régimen político (despótico en su interior, y por tanto tendencialmente despótico hacia su exterior) apareció cuando ya habían acabado las guerras de religión, del mismo modo que la teoría económica surgió cuando hubo de abandonarse la ilusión de que las guerras cesarían cuando el poder soberano, el poder de decidir sobre la paz

---

[5] N. POULANTZAS, *L'état, le pouvoir, le socialisme*, París, PUF, 1978, p.22 [Hay trad. cast. de Fernando Claudín, *Estado, poder, socialismo*, Madrid, Siglo XXI, 2 ed. 1980].

[6] En una carta de 5 de marzo de 1978, a la que Poulantzas no respondió. Por el contrario me escribió una larga carta el año siguiente, con fecha 20 de abril de 1979, a propósito de la crítica que le había formulado en mi intervención acerca de la tesis que propuso Althusser en «Il Manifesto», ahora en el librito *Discutere lo stato*, Bari, De Donato, 1978, pp. 97-98. (Cuando hice esta alusión a Poulantzas no había sobrevenido aún su prematura muerte. La dejo tal como la escribí, en recuerdo de un conocimiento que se remontaba muchos años atrás, cuando él era un jovencísimo estudioso de la filosofía del derecho autor de una monografía sobre la «nature des choses»; y proseguido a través de frecuentes encuentros, entre los que me complace recordar el congreso hegeliano de Praga de 1967 y un seminario turinés en 1973.)

y la guerra, hubiera pasado de los príncipes a los parlamentos [7].

La teoría de la política de fuerza se sustrae a las críticas a las que se somete a las teorías precedentes porque explica el fenómeno de la guerra prescindiendo por completo del sistema ideológico, del régimen político y del sistema económico. Las diferencias entre sistemas ideológicos, políticos o económicos sirven para explicar por qué surgen conflictos de la más diversa naturaleza entre estados pero no explican por qué esos conflictos se resuelven en muchos casos de ese particular modo de resolución de conflictos —violento, cruento, prolongado— que es la guerra. Para explicar el fenómeno de la guerra hace falta partir de las condiciones objetivas de las relaciones internacionales, que a diferencia de las relaciones internas se caracterizan, como dije al comienzo, por un régimen de concurrencia en el uso del último recurso de toda forma de poder del hombre sobre el hombre, que es la fuerza. No digo nada especialmente novedoso si digo que el gran estado territorial moderno es el resultado de un lento proceso de concentración de poder llevado a cabo mediante la gradual expropiación por parte del príncipe, por usar un concepto de Max Weber, de los medios de administración civil y militar que estaban en manos de los señores feudales, fenómeno que va a la par con la expropiación por parte del moderno capitalista de los medios de producción en poder de los trabajadores independientes. Entre los medios de administración que quedan expropiados han resultado fundamentales para el nacimiento del estado moderno los que sirven para el uso de la fuerza, en lenguaje llano, las armas. El estado moderno es el resultado, como ya he dicho, de un lento e irreversible proceso de monopolización del uso de la fuerza. Ahora bien, el monopolio de la fuerza tiene por fin no ya el de evitar los conflictos en el interior del estado, sino sólo evitar que los conflictos entre súbditos o entre súbditos y estado degeneren en guerra. He tenido ya ocasión de decir en otro lugar que el estado, la forma estado, como suele decirse hoy, puede consentir la desmonopolización del poder ideológico mediante el reconocimiento de los derechos de

---

[7] A decir verdad ya había observado Hamilton en la VI Carta del *Federalist* que la forma de gobierno no era relevante en la investigación de las causas de la guerra: «¿Ha sucedido alguna vez en la práctica que las repúblicas hayan demostrado ser menos proclives a la guerra que las monarquías? ¿No es acaso cierto que las naciones están influenciadas por las mismas aversiones, predilecciones y rivalidades que actúan sobre los reyes? etc.» (cito por la trad. it., Pisa, Nistri-Lischi, 1955, p. 31).

libertad, así como la desmonopolización del poder económico a través del reconocimiento de la libre iniciativa. Lo que no puede aceptar es que se desmonopolice el uso de la fuerza porque al aceptarlo dejaría de ser un estado [8].

La formación de estados cada vez más grandes, hasta llegar a las actuales superpotencias, no ha eliminado del todo una amplia esfera de relaciones en las que la fuerza se utiliza en régimen de concurrencia, no ha eliminado la posibilidad, incluso la necesidad, del conflicto armado allí donde el conflicto, por su gravedad, no puede ser resuelto a través de negociaciones. En el seno de un sistema fundado en el monopolio del uso de la fuerza, el conflicto que no puede ser resuelto mediante acuerdos entre los particulares da lugar al derecho por parte del estado de recurrir al poder coactivo. En un régimen de concurrencia en el uso de la fuerza, cuando un conflicto no puede ser resuelto a través de negociaciones interviene el derecho de guerra, que no es sino el uso externo de la fuerza concentrada del estado. Cuáles son los conflictos que no pueden ser resueltos a través de negociaciones es una pregunta a la que, como muestra la variedad de las guerras reales y potenciales en la sociedad internacional de hoy, resulta extremadamente difícil dar una buena respuesta para todas las ocasiones, revelándose parcial cualquier tipo de teoría reduccionista, ya sea económica, política, ideológica o incluso geopolítica. En un sistema de relaciones como el que se da entre los entes que componen la comunidad internacional, donde el problema fundamental para los más grandes es el de la supremacía y para los más pequeños el de la supervivencia, han de considerarse no negociables aquellos conflictos en que una de las partes o las dos consideren que sus fines —supremacía y supervivencia respectivamente— no pueden ser alcanzados mediante una solución de compromiso, sino únicamente mediante la victoria sobre el adversario, que sólo el uso de la fuerza puede garantizar. Que los conflictos innegociables son también de naturaleza económica me parece incuestionable. Lo que hoy en día, en presencia de conflictos entre estados no capitalistas, sí es por el contrario cuestionable, es que esos conflictos de naturaleza económica en última instancia no negociables deriven, en las relaciones entre estados soberanos, de ese particular sistema económico que es el capitalismo. Lo que al final permanece como absolutamente

[8] «La resistenza all'oppresione, oggi», en *Studi sassaresi*, serie III, 1970-1971, pp. 15-31.

incuestionable es que, si hay conflictos innegociables que como tales conducen al choque armado, ello depende exclusivamente de la naturaleza del sistema internacional, que es un sistema en equilibrio dinámico (tiempo atrás sólo europeo, hoy día mundial) que se descompone y recompone continuamente, y cuyo agente de descomposición y recomposición ha sido hasta el momento el uso de la fuerza, que es el último recurso de todo poder político.

CAPÍTULO VII

ESTADO Y PODER EN MAX WEBER

I

Resulta sorprendente el gran número de expresiones weberianas que han llegado a afianzarse en el patrimonio conceptual de las ciencias sociales. Me limito a mencionar algunas de ellas que pertenecen al campo de la teoría política, como dominación* tradicional y carisma, dominación legal y dominación racional, derecho formal y derecho material, monopolio de la fuerza, ética de la intención y ética de la responsabilidad, grupo político y grupo hierocrático. Por no hablar del tema de la «legitimidad», que sólo después de Weber ha llegado a ser un tema relevante de la teoría política. Ninguno de los autores que han vivido en este siglo ha contribuído a enriquecer el léxico técnico del lenguaje político tanto como Max Weber. Puesto que comparto la tesis, ya enunciada en varias ocasiones, según la cual se ha de considerar a Weber un clásico de la filosofía política, el último de los clásicos, trataré de explicar por qué la comparto. Considero clásico un autor al que se le pueden atribuir estas tres características: a) se le considera

(*) [N. del T.: El autor utiliza los términos italianos «*forza*», «*potenza*» y «*potere*» como traducción de los alemanes «*Gewalt*», «*Macht*» y «*Herrschaft*» empleados por Max Weber. Estos términos se han vertido al castellano como «*fuerza*» —o «*coacción*»—, «*poder*» y «*dominación*» respectivamente, con arreglo a la forma usual de traducir a nuestro idioma estos conceptos weberianos. Sin embargo «*potere*» se ha traducido como «*poder*» —y no como «*dominación*»— allí donde el autor emplea el término en sentido ordinario y no como concepto acuñado del lenguaje weberiano.]

como el intérprete auténtico y único de su tiempo, para cuya comprensión se emplea su obra como instrumento indispensable (pensemos, por ejemplo, en el *De Civitate Dei* de San Agustín o en la *Filosofía del Derecho* de Hegel); b) siempre es actual, por lo que cada época, cada generación incluso, siente la necesidad de releerlo y, al releerlo, de reinterpretarlo (¿Rousseau democrático o totalitario? ¿Hegel filósofo de la restauración o de la revolución francesa? ¿Nietzsche reaccionario o revolucionario?); c) ha construído teorías-modelo que empleamos continuamente para comprender la realidad, incluso la realidad distinta de aquélla de la que él las derivó y a la que las aplicó, y que en el curso de los años se han convertido en auténticas categorías mentales (piénsese en la teoría de las formas de gobierno de Aristóteles, en la autonomía de la política de Maquiavelo, o en el esquema conceptual estado de naturaleza-contrato social-sociedad civil, propio de los iusnaturalistas). Max Weber como «clásico», por tanto, significa en primer lugar que su obra se nos muestra cada vez más necesaria para comprender la época que se desenvuelve en la tensión no resuelta entre racionalización formal e irracionalismo de los valores, y de la que en cualquier caso nos resulta imposible prescindir; que su actualidad nunca ha decaído y las diversas lecturas de su obra han dado lugar al habitual contraste de interpretaciones (¿Weber reaccionario, conservador, liberal, demócrata, nacionalista, partidario del estado-potencia?); que algunas de sus teorías o tipologías han llegado a ser auténticas categorías para la comprensión de la historia y la sociedad (piénsese, por escoger el ejemplo más llamativo, en la tipología de las formas de dominación legítima, que hasta en los manuales de ciencia política para estudiantes ha acabado sustituyendo a la tipología clásica de las formas de gobierno).

Entre los clásicos del pensamiento político se cuentan tanto autores realistas como idealistas, o en términos más claros, tanto aquellos que han tratado de mirar el «rostro demoníaco del poder» manteniendo una cierta impasibilidad, como aquellos que han hecho propuestas más o menos razonables y realizables para hacerlo más humano. Weber se encuadra entre los primeros. No tiene nada en común con un Locke o un Rousseau. Y menos aún con los utopistas. Los autores a los que puede aproximársele y ha sido constantemente aproximado son Maquiavelo y Marx. Del mismo modo que se ha definido a Marx como el Maquiavelo del proletariado, se ha definido a Weber como el Marx de la burguesía (aunque algo parecido se ha dicho también de Pareto). Por lo demás, se le podría incluir, como a Pareto, en la familia de los «maquiavélicos», esto es, en aquella corriente de pensamiento

político que arranca de Maquiavelo y llega hasta Marx, tal vez a través de Spinoza (recuérdese su elogio del *acutissimus* Maquiavelo) y de Hegel, que no es casual que en el prólogo de las *Grundlinien der Philosophie des Rechts* escriba que su obra, en tanto que obra filosófica, «debe permanecer muy alejada de la pretensión de construir el *estado como debe de ser*». Hay incluso quien ha insistido en su afinidad con Nietzsche [1]. Por lo demás, los rasgos característicos de la concepción realista de la política son claramente visibles en su obra. Señalo algunos de ellos: la esfera de la política es la esfera donde se desarrollan las relaciones de poder *(Macht)* y de dominación *(Herrschaft)*, relaciones marcadas por la lucha incesante entre individuos, grupos, clases, razas, naciones, y cuyo envite siempre es el poder, en la doble forma de poder de hecho y poder legítimo; b) La lucha es incesante, porque para ella no existe ninguna catarsis definitiva en la historia; c) Las reglas de la acción política no son ni pueden ser las reglas de la moral, por lo que la acción del político no puede ser juzgada con criterio moralista, en base a principios preestablecidos, sino sólo en base al resultado; la distinción maquiavélica entre moral universal y política se reproduce en la distinción entre ética de la intención y ética de la responsabilidad, como distinción entre el actuar según principios, independientemente de las consecuencias, o bien en base a las consecuencias independientemente de los principios. Además sólo una actitud realista frente a la política permite someterla a una reflexión objetiva, distanciada, «desencantada», en una palabra, científica; sólo así es posible «ir tras» la «verdad efectiva del objeto» y no tras «lo que se ha imaginado que es».

No menos sorprendente resulta el escaso interés que siempre demostró Weber por los autores que de común acuerdo se incluyen entre los clásicos de la filosofía política, de Platón a Hegel, pasando por Aristóteles, Maquiavelo, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau, Kant. Quien intente profundizar en el estudio de las fuentes de su pensamiento está destinado a no encontrar ninguna de las grandes obras que han formado la tradición del pensamiento político de Occidente. Por otra parte, en una carta fechada el 30 de diciembre de 1913, él mismo dice al editor Siebeck que ha compuesto, además de una teoría de las distintas formas de sociedad en relación con la economía, «una

---

[1] En particular E. FLEISCHMANN, «De Weber a Nietzsche», en *Archives européenes de sociologie*, V, 1964, pp. 192-238. Pero también, con mayor autoridad, W. MOMMSEN, *Max Weber: Gesellschaft, Politik und Geschichte*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1974, p. 8 [hay trad. cast. de Ernesto Garzón Valdés, *Max Weber: Sociedad, política e historia*, Barcelona, Laia, 1981].

acabada teoría sociológica del estado y del poder», de la que cree poder afirmar «que hasta ahora no hay otra similar, ni toma a ninguna como modelo *(Vorbild)*» [2].

Que la teoría política weberiana se haya elaborado prescindiendo de cualquier modelo precedente no quiere decir que no sea comparable con la tradición. Al contrario, la comparación resulta tanto más necesaria cuanto que el pensamiento político weberiano parece haber llevado a cabo (aunque no haya sido de forma totalmente intencionada) la ruptura con una tradición que desde Platón hasta Hegel ha mostrado una extraordinaria vitalidad y continuidad. Sólo la comparación permite dar respuesta a la pregunta fundamental: ¿cómo se inserta la teoría política weberiana en la tradición del pensamiento político occidental, que sin embargo parece no haber tenido muy en cuenta? ¿Cuáles son los elementos de ruptura y cuáles los de continuidad? Es ésta una pregunta fundamental porque sólo de su respuesta, así como del análisis interno de la elaboradísima construcción weberiana —varias veces llevado a cabo, y recientemente con una sutileza sin precedentes[3]— puede venir la plena comprensión de una obra extremadamente compleja, sea por la articulación del sistema conceptual, con distintos niveles superpuestos e imbricados, sea por la amplitud excepcional de la documentación histórica.

Me propongo examinar con este fin algunos temas de la teoría política weberiana, confrontándolos continuamente con los que en otro lugar he llamado los «temas recurrentes» del pensamiento político, dedicando particular atención a aquellos autores cuyas teorías acompañan la formación del estado moderno, puesto que el objeto específico del análisis weberiano es el estado moderno, y no cualquier forma de ordenamiento político. En particular, tomaré en consideración estos tres temas: la definición del estado, la teoría de los tipos de dominación, la teoría de la dominación legal-racional.

---

[2] Citada por W. SCHLUCHTER, *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus*, Tübingen, Mohr, 1979, p. 123.

[3] Me refiero al libro de Schluchter citado en la nota anterior y en particular, por lo que respecta a la teoría política, al cap. V, «Typen des Rechts und Typen der Herrschaft» (pp. 122-201), en el que el autor reconstruye la teoría política weberiana poniéndola en relación con la teoría de la acción, del derecho y de la ética.

II

Pertenece a la tradición realista de la política la conocida definición weberiana del estado como «monopolio de la fuerza legítima», definición que se repite varias veces con escasas variaciones en los últimos escritos y cuya expresión más conseguida por su brevedad y claridad se encuentra al comienzo del ensayo *Politik als Beruf*, recogido al final del segundo volumen de *Wirtschaft und Gesellschaft*: «Sociológicamente éste [el Estado] puede definirse en última instancia a partir de un *medio* específico que, lo mismo que a toda asociación política, pertenece al Estado, a saber: el de la fuerza física *(die physische Gewaltsamkeit)*». Para convalidar el realismo de esta afirmación añade Weber de inmediato la cita de una frase de Trotski en Brest-Litowsk: «Todo Estado se basa en la fuerza (*Gewalt*)». Y comenta: «Y en realidad es justo que sea así. Si sólo hubiera organismos sociales que ignoraran la coacción como medio, el concepto de Estado habría desaparecido, teniendo entonces lugar lo que en este sentido particular del vocablo, se designaría como 'anarquía'» [4]. Se puede decir por consiguiente que la monopolización de la fuerza es la condición necesaria para que exista el estado en el sentido moderno de la palabra, si bien no es su condición suficiente.

Si formulamos en términos jurídicos esta definición que Weber llama «sociológica» y decimos, con Kelsen, que el estado es el ordenamiento jurídico al que se atribuye el uso exclusivo del poder coactivo para la ejecución de sus normas; y si admitimos que en todo grupo humano hay junto al poder coactivo otras dos formas

---

[4] *Gesammelte politische Schriften*, a cargo de J. Winckelmann, 2ª edic., Tübingen, Mohr, 1958, p. 494 (trad. it. en el volumen *Il lavoro intelletuale come professione*, Torino, Einaudi, 1948, p. 82) [Hay trad. cast., «La política como vocación», en M. WEBER, *El político y el científico*, trad. de Francisco Rubio Llorente, introd. de Raymond Aron, Madrid, Alianza Editorial, 1ª ed. 1967, pp. 81-179]. También en *Wirtschaft und Gesellschaft*, que de ahora en adelante cito por la trad. it., a cargo de P. Rossi, Milano, Ed. di Comunità, 1961, vol. II, p. 694 [Hay trad. cast. de J. Medina Echavarría, J. Roura Parella, E. García Máynez, E. Imaz y J. Ferrater Mora, *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, nota prel. de J. Medina Echavarría, México, F.C.E., 2ª ed (1966) de la 4ª ed. alemana corregida y aumentada (1956). Ha de tenerse en cuenta que en la ed. cast. que se acaba de citar no se incluye en su integridad el ensayo *Politik als Beruf*: siguiendo la 4ª ed. alemana de 1956, la secc. IX del cap. IX, titulada «La institución estatal racional y los partidos políticos y parlamentos modernos (Sociología del Estado)», es una refundición elaborada por el editor —J. Winckelmann— a partir de los textos weberianos *Wirtschaftgeschichte. Abriss der universalen Sozial und Wirtschaftgeschichte* (1923), *Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland* (1918) y *Politik als Beruf* (1918) (N. del T.)]

principavamenles de poder —el poder ideológico y el poder económico—, podemos precisar después que el monopolio de la fuerza o el uso exclusivo del poder coactivo es condición necesaria de la existencia del estado. Porque un estado puede renunciar al monopolio del poder ideológico, que Weber atribuye al grupo hierocrático diferenciado del grupo político, como históricamente ha sucedido con la separación de iglesia y estado, o, con más propiedad, con la división de funciones entre iglesia y estado, y más claramente aún con la renuncia del estado a la profesión de una fe o una ideología propias mediante el reconocimiento de los derechos de libertad religiosa y de opinión; y puede renunciar al monopolio del poder económico, como ha sucedido con el reconocimiento de la libertad de empresa, que ha caracterizado la formación del estado liberal como estado del *laissez faire*. Pero no puede renunciar al monopolio del poder coactivo sin dejar de ser un estado. La desmonopolización del poder coactivo representaría pura y simplemente la vuelta al estado de naturaleza hobbesiano, es decir, al estado de la concurrencia sin reglas de las fuerzas individuales, a la guerra de todos contra todos. Para contrastar esta idea, pensemos en las distintas teorías que plantean la hipótesis de la desaparición del estado por destrucción o extinción, en las diferentes teorías anarquistas en el sentido positivo del término y no en el negativo (como se usa en el texto citado de Weber): el estado desaparecerá cuando ya no sea necesario un poder coactivo para inducir a los individuos y grupos a obedecer las reglas necesarias para una convivencia pacífica.

No es casual que haya citado a Hobbes. La definición que da Weber del estado se inserta en la tradición clásica del pensamiento político porque recoge idealmente (y digo «idealmente» porque en las obras de Weber no hay ninguna referencia a Hobbes) la explicación que da Hobbes del estado como producto de la renuncia al uso de la fuerza individual que los hombres en estado de naturaleza se ven inducidos a efectuar para salir de la situación de anarquía propia de dicho estado y para dar vida a una fuerza colectiva, que Hobbes llama «poder común», que los proteja recíprocamente. Con otras palabras, se puede decir que para Hobbes existe el estado cuando en una determinada sociedad una sola persona (no importa si es física o jurídica) tiene el derecho o ejercita legítimamente el poder de constreñir a cada individuo con la fuerza, o recurriendo en última instancia a la fuerza, para que obedezca sus mandatos. Con igual propiedad puede decirse tanto que para Hobbes el estado es, en palabras de Weber, el monopolio de la fuerza legítima, como que para Weber es, en palabras de Hobbes, quien posee en exclusiva el poder coactivo. No es que no

haya ninguna diferencia entre las dos definiciones, pero la diferencia atañe al estado no como medio, sino como fin, y se da en tales términos que hay que considerar la de Weber, que prescinde por completo del fin, más formal aún que la de Hobbes. Mientras Hobbes atribuye al estado el fin de preservar la paz y por consiguiente de proteger la vida de los individuos que se han confiado a él, Weber afirma perentoriamente que «no es posible definir un grupo político —y tampoco al estado— señalando el fin de su acción como grupo», por la sencilla razón de que «desde el cuidado de los abastecimientos hasta la protección del arte, no ha existido ningún fin que no haya sido perseguido alguna vez por los grupos políticos; y no ha habido ninguno, desde la garantía de la seguridad personal a la determinación judicial del derecho, que hayan perseguido todos ellos»[5].

Según larga tradición la definición formal del estado, que prescinde por completo del fin, es la que dan de él los juristas, para quienes el elemento determinante del estado es la soberanía, concepto jurídico por excelencia: uno de los lugares comunes de cualquier tratado de derecho público es que no se puede definir teleológicamente al estado. La diferencia entre la soberanía (*maiestas*) de los juristas y la *Herrschaft* de Weber reside en los elementos preseleccionados para la connotación del concepto: el elemento connotante esencial del concepto de soberanía es de naturaleza jurídica —el poder soberano es el poder «originario», *superiorem non recognoscens*, *legibus solutus*, etc.—; en el concepto weberiano de estado la connotación esencial es extraída del medio que hace posible el ejercicio de un poder por encima de todos los demás poderes, y este medio es precisamente la monopolización de la fuerza física. En cuanto a la imposibilidad de definir al estado teleológicamente, ya que un estado puede perseguir los más diversos fines, es obligada la referencia a Montesquieu, que en el célebre libro XI, disponiéndose a hablar del estado que tiene como fin de su constitución política la libertad, antepone lo siguiente: «Aunque todos los Estados tienen en general un mismo objeto, que es conservarse, cada uno está llamado a desear además alguno en particular. El de Roma era el engrandecimiento; el de los espartanos, la guerra; la religión era el objeto de las leyes judaicas; el comercio, el de los marselleses ...» etc. [6]. Pero no hay que

[5] *Economia e società*, cit., I, pp. 53-54.

[6] *L'Esprit des lois*, lib. XI, cap. 5 (trad. it., a cargo de S. Cotta, Torino, Utet, 1952, I, pp. 274-75) [Hay trad. cast., cit. supra en nota 3 del capítulo IV].

olvidar que en la tradición de la filosofía política había prevalecido durante siglos la tendencia a dar una definición teleológica del estado, ya fuese el fin la justicia, el bien común, el orden, el bienestar, la felicidad de los súbditos, el fomento de la civilización, etc.

La definición weberiana de estado no sólo es formal, sino también realista, justamente en la medida en que no es jurídica, sino histórica y sociológica en sentido amplio. El poder político se define a través de la capacidad que tiene en exclusiva de alcanzar sus fines, cualesquiera que sean, mediante el recurso en última instancia al uso de la fuerza física, lo que, a diferencia de todos los demás individuos o grupos que habitan el mismo territorio, le resulta posible porque la monopoliza; y ése es un modo de definir al estado mediante el análisis histórico del proceso a través del cual se ha ido formando la concentración de poder característica de los grandes estados territoriales y mediante el análisis de las transformaciones sociales que han hecho posible dicha concentración. Frente a las concepciones idealizadoras del estado, el pensamiento político realista, que ha dado origen a la extensa literatura sobre la razón de estado y los *arcana imperii*, recobra su prestigio en el siglo XIX tras la quiebra de los ideales revolucionarios. Para Hegel las relaciones entre estados son relaciones de pura potencia (no en vano el estado de las relaciones entre estados se compara con el estado de naturaleza hobbesiano) y el juicio definitivo sobre ellas se confía al tribunal de la historia, que da la razón al que vence: de Hegel, aunque no sólo de él, derivan los mentores del estado-potencia, entre los que se encuentra el autor de la mayor obra alemana de filosofía política después de Hegel, Treitschke, a quien Weber conocía bien, aunque no compartiese sus ideas políticas; y para Treitschke «la fuerza es el principio del estado, como la fe el de la Iglesia, como el amor el de la familia» [7]. Para Marx, también las relaciones internas de cada estado son relaciones de mera fuerza, porque el estado se basa en el dominio de una clase sobre otra, que no se puede conservar sino con la fuerza: incluso las relaciones de fuerza entre estados son a menudo consecuencia de las relaciones de fuerza que se desarrollan en su interior, aunque quienes sostienen la idea del estado-potencia tiendan a ocultarlo tras la máscara del interés nacional. A lo largo de todo el siglo las dos interpretaciones del estado como fuerza se desarrollan a la par y a menudo se transmutan la una en la otra. En Weber se

[7] H. von TREITSCHKE, *La politica*, trad. it. de E. Ruta, Bari, Laterza, 1918, vol. I, p. 33.

encuentran ambas, aunque él, en tanto que escritor político, como se ha observado en varias ocasiones, se preocupó más de los problemas relativos al poderío del estado alemán en relación con los demás estados que de los referentes a la lucha de clases: pero es indudable que, tanto en el plano interno como en el externo, concibió de manera realista las relaciones de poder como relaciones de lucha que en última instancia sólo el recurso a la fuerza está en condiciones de resolver: «Los adversarios contra los que se dirige la acción comunitaria con eventual empleo de la fuerza pueden encontrarse dentro o fuera del ámbito territorial considerado; y como la violencia política pertenece definitivamente a la organización del grupo... resultan también expuestos a la fuerza de la acción comunitaria, y hasta en primer lugar, quienes coactivamente participan del mismo actuar comunitario» [8].

El monopolio de la fuerza, como se ha dicho, es condición necesaria pero no suficiente de la existencia de un grupo político que pueda definirse como estado. En todos los contextos Weber añade que esta «fuerza» debe ser legítima. Más adelante veremos cuáles son las distintas formas de dominación legítima y cuáles sus respectivos fundamentos. El problema que surge de inmediato es que sólo un poder legítimo está llamado a perdurar, y sólo un poder duradero y constante puede constituir un estado. Weber no aborda directamente el tema, pero indudablemente le concede particular importancia. De hecho, en uno de los diversos lugares donde enuncia la tesis según la cual el grupo político no puede ser definido por los contenidos de su acción, porque no hay contenido que no pueda reclamar para sí, hace notar que un contenido mínimo puede ser el de garantizar el dominio de hecho sobre el territorio de manera «continuada» (*in der fortgesetzten Sicherung*). Poco más adelante precisa que la comunidad política se diferencia de otras formas de comunidad «sólo por el hecho de su existencia particularmente duradera (*nachhaltig*) y evidente» y contrapone el mero obrar ocasional de una comunidad al carácter continuo de una asociación institucional [9].

---

[8] *Economia e Società*, cit., II, p. 202.

[9] *Economia e Società*, cit., II, pp. 202 y 203. En otro pasaje utiliza para definir el mismo concepto el adverbio *kontinuierlich*: «Se debe llamar grupo político a un grupo de poder en la medida en que su subsistencia y la validez de sus ordenamientos dentro de un cierto territorio con límites geográficos determinados están garantizados de forma continua mediante el empleo y la amenaza de una coerción física» (*Economia e società*, cit., I, p. 53).

También es un tema clásico el de la «continuidad» como elemento connotador del estado. Tomemos la célebre definición de la soberanía de Bodin: «Se entiende por soberanía el poder absoluto y *perpetuo* propio del estado» [10]. No basta que el poder soberano sea absoluto, también debe ser perpetuo: para dar dos ejemplos diferentes, uno de poder no perpetuo de hecho y otro de poder no perpetuo de derecho, ¿puede considerarse soberano un grupo de bandidos que ocupa temporalmente una aldea, aunque durante el tiempo que dure su ocupación su poder sea absoluto (y detente el monopolio de la fuerza), o el dictador romano, que tenía efectivamente plenos poderes, pero por tiempo limitado? En la historia más reciente del pensamiento político y jurídico hay dos versiones sobre el carácter de la perpetuidad, o al menos de la continuidad o duración del poder, que es necesario para considerarle soberano: la primera es la que se remonta a Austin, para quien es soberano no sólo el que tiene un poder independiente (lo que es tanto como decir no sometido a ningún otro poder) sino aquél que, además, se halla en una situación tal que sus mandatos son «habitualmente obedecidos» [11]. La disolución de un estado comienza cuando las leyes ya no son generalmente obedecidas y los órganos ejecutivos no están ya en condiciones de hacerlas respetar. La segunda versión es la que se conoce en derecho internacional con el nombre de «principio de efectividad»: se puede afirmar que existe un ordenamiento jurídico (para la teoría pura del derecho el estado se resuelve en el ordenamiento jurídico) sólo cuando las normas que emanan de él son eficaces además de válidas, es decir, son en su mayoría observadas «en líneas generales» (*im grossen und ganzen*) [12], lo que confiere al ordenamiento el carácter de estabilidad.

---

[10] J. BODIN, *Les six livres de la République*, libro I, cap. 8 (trad. it., a cargo de M. Isnardi Parente, Torino, Utet, 1964, p. 345) [Hay trad. cast., cit. supra en nota 36 del capítulo I].

[11] Para la conocida definición austiniana de soberanía han de verse los capítulos V y VI de la obra *The Province of Jurisprudence determined* (1832), que se ha vuelto a apreciar en especial tras el análisis crítico de H. L. A. HART, *The Concept of Law*, Oxford University Press, 1961 (trad. it. a cargo de M. A. Cattaneo, Torino, Einaudi, 1965, especialmente el cap. IV) [Hay trad. cast. de Genaro R. Carrió, *El concepto de derecho*, Buenos Aires, Abeledo Perrot, 1963; 2ª ed. (reimp.), México, Editora Nacional, 1980].

[12] En este sentido H. KELSEN, *Reine Rechtslehre*, II edic., Wien, Franz Deuticke, 1960, p. 214 y p. 219 (trad. it., a cargo de M. Losano, Torino, Einaudi, 1966, p. 237 y p. 242) [Hay trad. cast. de Roberto J. Vernengo, *Teoría pura del derecho*, México, UNAM, 1979].

La obediencia habitual y la efectividad son dos vías distintas, pero confluyentes, de poner de relieve la importancia que tiene la continuidad del ejercicio del poder soberano para mostrar que existe un ordenamiento al que pueda llamarse con propiedad estado. El problema surge cuando se trata de establecer si la obediencia habitual, la eficacia del ordenamiento en su conjunto o efectividad —o, en palabras de los clásicos, la «perpetuidad» del poder; y en las de Weber, la «continuidad» del ordenamiento— han de considerarse como el único fundamento de la legitimidad de ese ordenamiento, en virtud del principio según el cual el derecho nace del hecho y más allá de los confines del ordenamiento normativo no hay más que el desnudo y crudo hecho de que consiga o no hacerse respetar; o si por el contrario son meramente la «condición» de la validez, como sostiene Kelsen, que mantiene la distinción entre legitimidad y efectividad en contraste con la teoría realista del derecho (Alf Ross); o si, más bien, son sólo la prueba empírica o histórica de la legitimidad, como yo mismo he sostenido en otra ocasión, en el sentido de que, cuando los mandatos del soberano son habitualmente obedecidos o son eficaces en líneas generales, es señal de que los destinatarios de esas normas están convencidos de su legitimidad [13].

Aunque Weber no haya tratado expresamente el tema de la relación entre legitimidad y efectividad y haya considerado bien la legitimidad, bien la efectividad-continuidad, como caracteres de ese grupo político particular que es el estado, me parece indudable que no se le puede encuadrar entre aquellos que hacen de la legitimidad una consecuencia de la efectividad o que en cualquier caso consideran la efectividad como una condición de la legitimidad; por el contrario, creo que hay que considerarle defensor de la tesis según la cual la efectividad es una consecuencia de la legitimidad. Para un defensor de la reducción de la legitimidad a efectividad bastaría con definir al estado como monopolio de la fuerza. Si Weber cree necesario añadir que este monopolio debe ser de la «fuerza legítima», quiere ello decir que la mera concentración de la fuerza no es suficiente para garantizar la continuidad del dominio, esa continuidad sin la cual no sería posible distinguir una banda de ladrones de un estado. Del mismo modo, cuando escribe que debe entenderse por estado una empresa institucional de

[13] N. BOBBIO, «Sul principio di legittimità», en *Studi per una teoria generale del diritto*, Torino, Giappichelli, 1970, pp. 91-92 [Hay trad. cast. en N. BOBBIO, *Contribución a la teoría del Derecho*, ed. a cargo de A. Ruiz Miguel, Valencia, Fernando Torres, 1980, pp. 307-316].

carácter político en la que el aparato administrativo pretende «con éxito» (*erfolgreich*) [14]el monopolio de la coacción física legítima, está claro que el hecho del éxito no figura como condición —que habría que verificar subsiguientemente— del carácter fundado de la pretensión, sino como consecuencia previsible del hecho de que esa pretensión es legítima. En otras palabras y esquemáticamente, ningún ordenamiento llega a hacerse legítimo por el mero hecho de ser efectivo, esto es, de perdurar como ordenamiento coactivo que consigue obediencia, sino que, a la inversa, un ordenamiento es efectivo sólo si puede contar con la legitimidad del poder que lo ha constituído y continúa sosteniéndolo con sus mandatos. El principio de efectividad se basa exclusivamente en la constatación de la observancia (habitual) de las reglas, considerada como un hecho externo, y con eso tiene suficiente; el principio de legitimidad, por el contrario, requiere que la observancia externa se explique a su vez por referencia a un acto interno del que observa la regla, que la obedece porque «asume el contenido del mandato como máxima de su propia actitud» [15]. En la teoría política weberiana están presentes continuamente los dos aspectos, externo e interno, de la acción que se ajusta a las reglas emanadas de quienes poseen el poder. Preguntándose por qué razón los individuos se someten a otros individuos, responde que hace falta conocer tanto los medios exteriores de los que se sirve el poder para hacer valer sus propios mandatos (la fuerza monopolizada), como los motivos internos por los que los súbditos aceptan esos mandatos y se pliegan a ellos (los diferentes principios de legitimidad). En el pasaje más conocido sobre esta materia Weber define los diversos fundamentos de legitimidad como justificación interna (*innere Rechtsfertigung*) de la obediencia [16]. En otro lugar afirma que, tanto entre los dominantes como entre los dominados, el dominio suele ser mantenido de manera interna (*innerlich gestützt*) [17] . Pero si bien es verdad que entran en juego ambos aspectos de la relación mandato-obediencia, no menos cierto es que sólo el momento interno transforma el poder de hecho en poder de derecho; y puesto que el poder propio del estado es un poder de derecho y se puede decir que existe un estado sólo en la medida en que existe un poder de derecho sobre un determina-

---

[14] *Economia e società*, cit., I, p. 53.
[15] *op. cit.*, I, p. 209 y II, p. 53.
[16] *op. cit.*, II, p. 693.
[17] *op. cit.*, I, p. 258.

do territorio, el aspecto interno se convierte en un elemento esencial de la teoría weberiana del estado [18].

No se comprende la enorme importancia que da Weber al tema de la legitimidad —y muchos no la han comprendido— si no se acierta a ver en él la formulación una vez más de un tema clásico en la filosofía política: el tema del fundamento del poder. Al presentar la legitimidad como una categoría central de la teoría del estado, Weber pretende dar respuesta a la pregunta tradicional: «¿Cuál es la razón última por la que en toda sociedad estable y organizada hay gobernantes y gobernados, estableciéndose la relación entre ambos no como mera relación de hecho, sino como relación entre el *derecho* de los primeros a mandar y el *deber* de los segundos de obedecer?» En tiempos más cercanos a Weber (aunque él no alude a ello) el problema del fundamento del poder se había planteado como problema de la obligación política (la conocida obra de Thomas Hill Green había aparecido en 1888). Pero el problema era tan antiguo como la filosofía política, que siempre se había preguntado no sólo sobre el origen del poder, sino también sobre su justificación (sobre sus *Rechtsgründe*), hasta el punto de que las diferentes teorías políticas se podrían distinguir por el diverso fundamento o «principio de legitimidad» que asumen; y, en concreto, se podrían distinguir tres grandes concepciones, que corresponden a las tres grandes épocas de la historia del pensamiento —la concepción naturalista griega, la teológica medieval y la contractualista moderna— según que «las razones» del poder hayan de buscarse en la naturaleza misma, que crea a unos hombres aptos para mandar y a otros para obedecer, en la voluntad de Dios o en el acuerdo de los asociados. Ya que he citado a Hobbes como precedente histórico de la concepción del estado como monopolio de la fuerza, convendrá recordar que para él es necesario, en aras de la seguridad de los individuos, que alguien *summum in civitate imperium iure habere* [19]. Por lo tanto también Hobbes considera que la fuerza del estado no puede ser

---

[18] Al plantear el problema en estos términos Weber anticipa uno de los debates más interesantes desarrollado en estos últimos años entre los teóricos del derecho —entre «realistas» y «normativistas»—, que culmina en la teoría de Hart, según el cual para que una norma sea válida no basta la simple observancia (que Hart llama «obediencia»), sino que por parte de los asociados —o al menos por parte de los funcionarios que han de aplicarla— es precisa la «aceptación», en la que Hart hace consistir el aspecto interno de la norma diferenciado del aspecto externo, y que define en términos cuasi-weberianos (aunque sin ninguna relación directa con la teoría de Weber) como la asunción del contenido de la norma como criterio general del comportamiento propio.

[19] Th. HOBBES, *De cive*, VI, 6.

mera fuerza bruta, sino que, usando la expresión weberiana, debe ser «legítima» (legitimidad que para Hobbes deriva del acuerdo general de los asociados). Por citar otro texto clásico, recuérdense las primeras páginas del *Contrato Social* de Rousseau: el punto de partida de toda la construcción es la crítica del pretendido «derecho del más fuerte», que no es un derecho porque no se tiene el deber de obedecer a lo que no es sino fuerza, y si no tiene tal deber de obedecer quiere ello decir que la otra parte carece del derecho de mandar. Tanto para Rousseau como para Hobbes el problema que se plantea es antes que nada el de fundamentar el derecho a mandar, lo que en términos weberianos, se resuelve en el problema de encontrar su «justificación interna», es decir, un principio de legitimidad.

III

La importancia central del problema de la legitimidad en la obra de Weber se demuestra por el hecho de que él construye la tipología de las formas de gobierno, uno de los temas clásicos de la filosofía política, sobre la base de los distintos tipos históricos de legitimación del poder, es decir, en último análisis, sobre la base de los diferentes modos en que se manifiesta el fundamento del poder político. La tipología weberiana es profundamente innovadora respecto a la tipología tradicional de las formas de gobierno, y lo es en la medida en que se sirve de un criterio de distinción diferente. Los criterios tradicionales de distinción son el del «¿quién?» y el del «¿cómo?»: su conjugación dio origen a la tipología aristotélica de las tres formas buenas y las tres malas que atraviesa toda la historia del pensamiento occidental y ha llegado hasta nuestros días sin variaciones sustanciales. La tomaba muy en cuenta el mayor escritor político alemán anterior a Weber, Treitschke, que resolvía toda la historia de los estados en la historia de las aristocracias, las democracias y las monarquías (a las que añadía, como no podía ser menos después de Montesquieu y Hegel, el despotismo oriental). Sigue manifiestamente presente en la *Verfassungslehre* de Carl Schmitt, que apareció pocos años después de la muerte de Weber (1928). No quisiera equivocarme, pero quizá la de Weber sea la primera gran obra de teoría política en la que ya se prescinde plenamente de la histórica tipología. La terminología tradicional —democracia, monarquía, oligarquía, etc.— sigue apareciendo en sus escritos de política militante, pero en los escritos teóricos ya no se hace un uso taxonómico de las categorías correspondientes, contrariamente a una convención

consolidada. Menos aún emplea Weber esa tipología en su uso prescriptivo, es decir, de cara a dar una respuesta al problema de la mejor forma de gobierno. A un realista político como él le resulta completamente ajeno el problema de la mejor forma de gobierno en abstracto, lo que no impide que, especialmente en sus últimos escritos, se preocupe por la mejor forma de gobierno para la Alemania salida de la guerra entre revolución y reacción. Recordemos cómo Hegel, en una lección sobre la filosofía de la historia, reprochaba la ingenuidad de la célebre discusión entre los tres príncipes persas, que narra Herodoto, sobre la mejor forma de gobierno a dar a Persia tras la muerte de Cambises. Weber habría sido de la misma opinión. Una de las conclusiones casi obligadas de la discusión ha sido la teoría del gobierno mixto, a la que también recurre Schmitt para interpretar la monarquía parlamentaria, considerándose de Polibio en adelante que la mejor de las formas residía en esta mezcla o combinación de las tres formas clásicas. Weber reconoce que existen en la realidad histórica formas de poder que no corresponden a ninguno de los tres tipos ideales y que consisten en alguna particular combinación entre ellos, pero las identifica como realidades de hecho, de las que no puede derivarse juicio alguno de aprobación o condena. Lo que no excluye, una vez más, que en los escritos políticos de los últimos años, con su propuesta de la democracia parlamentaria guiada por un jefe carismático, se haya sentido tentado por el hechizo de la combinación de dos tipos ideales y, en suma, por la vieja y recurrente idea de la forma mixta como remedio no al carácter irreal, sino al carácter negativo de las formas simples [20].

Que la tipología tradicional de las formas de gobierno se base en los dos criterios, independientes o combinados, del número de gobernantes y del modo de ejercicio del poder, no debe hacernos

[20] Bien mirado, la democracia plebiscitaria es, en tanto que forma de gobierno mixto, una combinación simétrica y contraria a la de la monarquía parlamentaria, mucho más relevante históricamente. Mientras ésta última integra la forma monocrática de gobierno con la democrática, aquella integra la forma democrática con la monocrática. Mommsen explica muy bien la atracción de Weber por la democracia plebiscitaria al interpretar la figura del jefe carismático como un contrapeso al pluralismo negativo de la democracia de las asociaciones o de los partidos y de los grupos de presión característico de la sociedad de masas. Véase «Zur Begriff der plebiszitären Führerdemokratie», en *Max Weber: Gesellschaft, Politik und Geschichte*, cit., pp. 44-96. Podría decirse que así como el parlamento democrático —o al menos representativo— representó una corrección del lado nagativo del gobierno monocrático, así también el jefe carismático se convierte para Weber en correctivo del lado negativo del gobierno democrático.

olvidar que también hay algún autor clásico donde puede detectarse una clasificación basada en los distintos principios de legitimación. El *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil* de Locke comienza enunciando el propósito de «mostrar la diferencia que hay entre el gobernante de una sociedad política, el padre de una familia y el capitán de una galera» [21]. Se trata de las tres diferentes formas de poder que corresponden a la tradicional distinción (que se remonta en sus elementos esenciales al primer libro de la *Política* de Aristóteles) entre poder político, o del gobernante sobre los gobernados, poder paterno, o del padre sobre los hijos, y poder despótico, o del amo sobre los esclavos. Como se desprende claramente del cap. XV de la obra de Locke, el criterio en base al cual se distinguen las tres formas de poder es el distinto fundamento de la autoridad, al que podemos llamar correctamente «principio de legitimidad». El primero deriva su legitimidad del consentimiento mutuo (*the mutual consent*) de los gobernados; el segundo es un poder natural (*natural Government*) que proviene de la relación natural de procreación, con los derechos y deberes que le acompañan; el tercero, finalmente, encuentra su justificación en la pena que se inflige a quien ha perdido una guerra injusta. Se trata, como cualquiera puede ver, de las tres fuentes clásicas de las obligaciones, *ex contractu, ex natura, ex delicto*. No resulta procedente forzar el paralelismo entre las fuentes clásicas de la obligación y los tres principios de legitimidad weberiano, que constituyen las tres fuentes de la obligación política. No tanto porque —como pudiera parecer a primera vista— la tipología weberiana se refiera a las formas de poder político y la lockeana a las formas de poder en general, de las que el poder político es sólo un tipo (en realidad también en Locke las otras dos formas de poder pueden llegar a ser formas reales de poder político, aunque degenerado, como el gobierno patriarcal y el gobierno despótico); sino más bien porque los dos puntos de vista de los que parten respectivamente Locke y Weber para establecer los distintos principios de legitimidad no se corresponden. El punto de vista lockeano es objetivo y se remonta a un hecho determinante: el contrato social, que, por añadidura, es para Locke un hecho histórico que realmente ha tenido lugar y que se perpetúa en el tiempo en forma de consentimiento tácito; o la relación de procreación entre padre e hijo; o el delito cometido que debe ser expiado. El punto de vista

[21] J. LOCKE, *Two Treatises of Government*, Libro II, cap. 1, §2 (trad. it., a cargo de L. Pareyson, Torino, Utet, 1950) [Hay trad. cast. del Primer y Segundo tratados, cit. supra en notas 44 y 54 del capítulo I respectivamente].

weberiano, por el contrario, es subjetivo: parte de la actitud del sujeto legitimante respecto al poder a legitimar, es decir, de una «creencia», ya se trate de la creencia en la validez de lo que es racional según el valor o según el fin, en la fuerza de la tradición, o en la virtud del carisma. En las teorías tradicionales la legitimación del poder es la consecuencia de un hecho; en Weber, como ya se ha dicho, una *innere Rechtsfertigung*.

Frente a un autor parco en citas, como Weber, el problema de sus fuentes resulta siempre de difícil solución. ¿Cuáles son los autores que han inspirado la tripartición entre poder carismático, poder tradicional y poder legal? Winckelmann nos sugiere la relectura de un pensamiento de Pascal: «Hay tres modos de creer: la razón, la costumbre y la inspiración.» Y además llama nuestra atención sobre un pensamiento de Goethe, que en los *Wanderjahren* señala tres estadios de la civilización occidental que serían respectivamente representativos de tres formas simbólicas, *Sitte, Vernunft, Glaube* [22]. Cualesquiera que sean las fuentes históricas de la tripartición weberiana de las formas de poder legítimo —racional, tradicional, carismático— dicha tripartición se corresponde en todo caso con la de los tipos de la acción social: racional (que a su vez puede ser racional según el valor y racional según el fin), tradicional y afectiva. Puede omitirse perfectamente la cuestión de si la distinción de las tres formas de poder legítimo ha venido sugerida por la distinción de los tres tipos de acción social, o a la inversa. Desde un punto de vista lógico, la distinción entre los tres tipos de acción social precede a la distinción entre los tres tipos de poder legítimo: con otras palabras, hay tres tipos de poder legítimo porque hay tres principios de legitimidad, y hay tres principios de legitimidad —definiendo la legitimidad *a parte subiecti*, como hemos visto, y no *a parte obiecti*, como era tradicional— porque hay tres tipos fundamentales de acción social.

Ya se ha dicho que una tipología de las formas de dominación que se base en la tipología de las clases de acción social no tiene nada que ver con la tipología tradicional de las formas de gobierno, fundada bien sobre el criterio meramente cuantitativo (ridiculizado ya por Hegel) del uno, los pocos y los muchos, bien sobre el criterio genérico, apto para cualquier uso y ocasión para estériles disputas, del modo, bueno o malo, en que se ejercita el poder (refutado ya por Hobbes). Ahora bien, no puede olvidarse que ya

[22] J. WINCKELMANN, *Legitimität und Legalität in Max Webers Herrschaftssoziologie*, Tübingen, Mohr, 1952, p. 32, en nota.

Montesquieu se había distanciado de la tradición al introducir junto al criterio de la «naturaleza» el criterio del «principio», a fin de caracterizar las tres formas de gobierno; y que en base a este criterio había descrito la monarquía como gobierno fundado en el honor; la república, en la virtud; el despotismo, en el miedo. Aunque cualquier intento de encontrar una correspondencia entre las tres formas de Montesquieu y las de Weber resultaría estéril, no se puede negar que al menos son comparables, y una comparación entre ellas no sólo es posible, sino incluso esclarecedora, mientras que resultaría perfectamente inútil y mucho menos clarificadora la confrontación entre ambas, por un lado, y la tipología aristotélica, por otro. ¿Qué entiende Montesquieu por «principio»? Entiende las «pasiones humanas» que «hacen moverse» a los distintos gobiernos (en otro lugar traduce metafóricamente este difícil concepto y habla de «palanca»). En una concepción mecanicista como la del autor de *L'Esprit des lois*, el estado es un mecanismo que funciona si dispone de un principio de acción propio: el «principio» es lo que «hace actuar» al estado. Pero no todos los estados tienen el mismo principio de acción. De ahí la distinción entre las diferentes formas de gobierno según su distinto principio: honor, virtud o miedo. Distinguir las diferentes formas de gobierno en base a sus distintos principios de acción o «pasiones» significa buscar un criterio de distinción no situándose ya en el lado de los gobernantes (su número o su modo de ejercer el poder), sino en el de los gobernados. Bajo este aspecto, la tipología weberiana es comparable a la de Montesquieu. Tanto Montesquieu como Weber tratan de especificar las diversas formas históricas de poder intentando descubrir cuáles son las distintas aptitudes posibles de los súbditos respecto a los gobernantes. La diferencia entre uno y otro reside en lo siguiente: Montesquieu se preocupa por el funcionamiento de la máquina del estado, Weber por la capacidad de los gobernantes y sus aparatos para obtener obediencia. Sus preocupaciones son distintas porque lo que le importa al primero es el problema inmediato de la estabilidad o la supervivencia de un determinado tipo de estado (ninguna de las tres formas de gobierno está en condiciones de sobrevivir si falla la «palanca» que le caracteriza); lo que le importa al segundo es el problema menos inmediato de la aceptación de la autoridad y de sus órdenes, aunque en definitiva también en este caso el problema último acabe siendo el de la supervivencia (un poder que pierda su legitimidad no está llamado a sobrevivir). No hay teoría de las formas de gobierno que no se haya propuesto también el objetivo de explicar las razones de la estabilidad y el cambio, de la duración y la caducidad de las distintas formas, del consiguiente

paso de una a otra. Tanto el criterio de Montesquieu de los diversos principios como el de Weber de los diferentes modos de obediencia responden a este mismo propósito. Claro que para Montesquieu el cambio se produce cuando falla la «pasión» que todo gobierno necesita para sobrevivir —los ciudadanos pierden la virtud; los nobles, el sentido del honor; los súbditos, el sentimiento de miedo—; mientras que para Weber el cambio tiene lugar cuando desaparece en los súbditos la creencia en la legitimidad del poder al que deben obedecer, el carisma se debilita, la tradición se extingue, la ley se convierte en una forma vacía de contenido.

De las tres formas de dominación legítima, la más innovadora —al menos a primera vista— respecto a una tradición que ha conocido básicamente dos formas de poder monocrático —el regio y el tiránico— es la dominación carismática. Pero también existen precedentes de esta noción: Aristóteles distingue varios tipos de monarquía, uno de los cuales es la monarquía de los tiempos heroicos, que define del siguiente modo: «Los primeros reyes fueron en general los primeros benefactores del pueblo, que sacó partido de sus artes y de su pericia como jefes militares» [23]. Por otra parte, aunque Weber cite como fuentes en esta materia autores de derecho canónico y de historia religiosa, es inevitable la referencia a la figura hegeliana del individuo de la historia universal, el «héroe», al que Hegel atribuye el poder extraordinario de fundar nuevos estados. De tales héroes dice Hegel que «interpretando el espíritu oculto que llama a las puertas del presente» y siendo los únicos que conocen «el impulso del tiempo y de la necesidad», están en condiciones de anticipar lo que desean los hombres comunes; en virtud de ello, se ven irresistiblemente empujados a realizar su obra y «los demás se congregan bajo su bandera», «sienten que deben obedecerles» y «aunque no opinen que esto es lo que ellos querían, adhieren a ello y lo admiten» [24]. La relación entre el jefe carismático weberiano y sus seguidores es de la misma naturaleza, hasta el punto de que algunas expresiones weberianas parecen hacerse eco de los conceptos hegelianos, aunque de hecho puede que no haya sido así. Más aún: un estudioso de la historia antigua como Weber no podía dejar de recibir, siquiera fuese indirectamente, una cierta inspiración de la

---

[23] ARISTOTELES, *Política*, 1285 b.

[24] HEGEL, *Lezioni sulla filosofia della storia*, trad. it., Firenze, La Nuova Italia, 1947, I, pp. 88-90 [Hay trad. cast., cit. supra en nota 11 del capítulo V]. Sobre el tema, P. SALVUCCI, *L'eroe in Hegel*, Napoli, Guida, 1979.

concepción del carisma como atributo propio del poseedor del máximo poder en la antigüedad [25]: en Italia, el primer investigador que, en tiempos ya lejanos, cuando todavía la obra de Weber era mal conocida entre nosotros, recibió y aplicó la tipología weberiana, fue un historiador del derecho romano, que concedió particular importancia al tipo de dominación carismática para la reconstrucción global de la historia de las distintas formas de poder entre los antiguos [26]. Finalmente, se debe observar que, desde el punto de vista de las antiguas divisiones de la teoría política, la figura del jefe carismático no pertenece al capítulo de las formas de gobierno (para entendernos, los libros III y IV de la *Política* de Aristóteles), sino al de los «cambios» (o sea, el libro V) y puede perfectamente ser asimilada, si bien en una interpretación exclusivamente negativa, con la figura del tirano platónico que, precisamente, es el llamado a resolver con su poder personal la crisis inevitable del gobierno democrático desgarrado por las facciones, un precedente remoto del «gran demagogo weberiano». Para los griegos, la figura positiva del innovador, de aquél cuya misión histórica reside en cortar con una tradición cristalizada e instaurar el nuevo curso de la historia, es la del legislador, una figura que Weber no toma en consideración (las formas bajo las que se presenta el jefe carismático son, además del gran demagogo, el profeta y el jefe militar) y que sin embargo, a través de las historias ejemplares de Licurgo, Solón y Numa, narradas por Plutarco, ha ocupado siempre un lugar central en la historia de la idea del «gran cambio», hasta llegar a Rousseau (por no hablar de los utopistas).

En la época del «gran cambio» del imperio alemán tras la catástrofe de la primera guerra mundial, Weber invoca al salvador, al que en la última página de *Politik als Beruf* llama héroe, «si bien en un sentido muy sobrio de la palabra» [27]. Es difícil evitar que nos vengan a la memoria Maquiavelo —que en el último capítulo de *El Príncipe* invoca al redentor, al nuevo Teseo, llamado a liberar a Italia del dominio bárbaro— y Hegel, que en las últimas páginas de *La Constitución de Alemania*, tras haber elogiado a Maquiavelo, llama también Teseo al invocado liberador y unificador de una Alemania, como la Italia de Maquiavelo, «sin jefe, sin orden, golpeada, expoliada, desgarrada, saqueada».

---

[25] Véase la imponente investigación de F. TAEGER, *Charisma. Studien zur Geschichte des antiken Herrscherkultus*, 2 vol., Stuttgart, Kohlhammer Verlag, 1960.

[26] P. DE FRANCISCI, *Arcana imperii*, Milano, Giuffré, 1947, vol. I, p. 38 y ss.

[27] *Gesammelte politische Schriften*, cit., p. 548 (trad. it., cit., p. 153).

IV

Al igual que la tripartición tradicional de las formas de gobierno, la tripartición de las formas de dominación legítima según Weber deriva de la combinación de dos dicotomías: la que existe entre poder personal e impersonal, mediante la cual la dominación legal se distingue de la tradicional y de la carismática, y la que existe entre poder ordinario y extraordinario, que sirve para diferenciar la dominación carismática de la tradicional y de la legal. La dominación legal, que es la que ahora me interesa especialmente, es a la vez ordinaria e impersonal y como tal se distingue de la tradicional por una de las dos características y de la carismática por ambas. Pero el rasgo que la diferencia tanto de la tradicional como de la carismática es la impersonalidad, en tanto en cuanto el criterio de legitimidad que sustenta esta forma de dominación es el principio de legalidad, ésto es, el principio en virtud del cual sólo se considera legítimo, y como tal recibe obediencia habitual, el poder que se ejerce conforme a leyes establecidas.

Para Weber, como se sabe, el tipo más puro de dominación legal es la que se vale de un aparato burocrático, definido como «la manera formalmente más racional de ejercer el poder» [28], y la burocracia es el ejemplo histórico más relevante de poder ejercido de conformidad con leyes preestablecidas. La primera observación que hay que hacer a este respecto es que la identificación de la dominación legal con el estado burocrático, si de un lado resulta esclarecedora, de otro es desorientadora, y desorientadora por limitativa. En el estado moderno el proceso de legalización del poder ha alcanzado también al poder político propiamente dicho (es decir, gobierno y parlamento), ese poder político que los teóricos de las monarquías absolutas habían definido como *legibus solutus*. El proceso de legalización de los poderes inferiores (con función administrativa) representa una primera fase de la formación del estado moderno (burocrático, pero no constitucional), pero aquel proceso comprende también el de constitucionalización, es decir, el proceso de legalización de los poderes superiores, del poder genuinamente político. En uno de tantos sentidos posibles de «estado de derecho», podría considerarse como tal al estado moderno en el que el proceso de legalización de los poderes inferiores y superiores se ha llevado a término. Pero en la acepción

[28] *Economia e società*, cit., I, p. 207.

particular en la que usa Weber la expresión «estado de derecho», por el que entiende aquel estado que se caracteriza por un orden regulador y no administrativo [29], es decir, por un ordenamiento que no regula la acción del grupo, sino que se limita a hacer posible su libre actuación, el estado caracterizado por el poder legal no es un estado de derecho, aun cuando pueda ser llamado estado constitucional cuando la legalidad del poder esté asegurada a todos los niveles, incluso a los más altos.

La afirmación según la cual la dominación legal, la ejercida en el marco de leyes preestablecidas, se caracteriza por la impersonalidad, nos reconduce al tema clásico de la contraposición entre gobierno de leyes y gobierno de hombres. Lo que distingue al gobierno de leyes, contrapuesto según una larga y consolidada tradición al gobierno de hombres (no *lex sub rege*, sino *rex sub lege*) es precisamente la despersonalización del poder. Uno de los principales criterios en base a los cuales siempre se ha tratado y justificado la distinción entre buen y mal gobierno es el del poder legal contrapuesto al poder «sin ley ni freno», según la definición que daba del despotismo el autor de *L'Esprit des lois*; el poder personal por excelencia es el del tirano.

En la edad moderna, la doctrina que ha acompañado al proceso de legalización del estado moderno (proceso que va a la par con el de racionalización, como diré en breve) ha sido la del derecho natural. He tenido ya ocasión de decir cuál ha sido la contribución que la filosofía política del iusnaturalismo ha prestado a la crítica del poder tradicional y a la elaboración de esa forma de poder que Weber llama dominación legal. Aquí me limitaré a llamar la atención sobre los dos rasgos esenciales de la teoría iusnaturalista que contribuyen a la crítica del poder tradicional y a la justificación del poder legal (y racional). El primero de ellos es la secularización del derecho: a diferencia del derecho revelado o del derecho emanado de una autoridad que se acepta como sagrada, el derecho natural vale en tanto en cuanto se funda sobre la «naturaleza de las cosas» y es cognoscible directamente por la razón, sin intermediarios. El segundo elemento es la tesis, común a todos los iusnaturalistas, según la cual la ley, como norma general y abstracta, y como tal racional, es superior a la costumbre, que se forma a través de la sucesiva acumulación de actos singulares sin ningún plan preestablecido y de la que lo menos que puede decirse es que es el resultado de un proceso histórico y por

---

[29] *Economia e società*, cit., I, p. 50 y p. 69.

tanto irracional (hará falta llegar a Vico, eminentemente antiiusnaturalista, para que se encuentre una «razón en la historia»).

El primero de estos caracteres, la secularización del derecho, contribuye a vaciar de todo valor positivo el principio de la sacralidad del jefe, que es uno de los elementos de los que deriva la legitimidad del poder tradicional. El segundo, es decir, la superioridad de la ley, sostenida unánimemente, aunque con argumentos distintos, de Hobbes a Bentham, a través de Locke, Rousseau, Kant y Hegel, y que desemboca en la codificación y en la defensa de los grandes códigos —que Hegel y Bentham propugnan en la misma época, si bien desde orientaciones filosóficas y culturales muy distintas—, trae como consecuencia el descrédito de todas las demás fuentes de derecho por las que se rige el poder tradicional, en especial el derecho consuetudinario y el derecho de los jueces. Se puede añadir que es propia de los iusnaturalistas una teoría antipaternalista del poder que comparten Locke, adversario de Robert Filmer, y Kant, que ve realizado el principio de la ilustración, es decir, de la llegada de la edad de la razón, en el estado antieudemonista: el régimen estatal típico del poder tradicional es para Weber el patriarcalismo. Con ello no pretendo descubrir ningún nexo sugestivo entre Weber y el iusnaturalismo[30]; sólo intento poner de relieve una vez más la presencia de un tema clásico en la teoría política weberiana, una correspondencia, eso sí, entre los temas weberianos y los de mayor tradición del pensamiento político y jurídico en el umbral de la edad moderna. No hay una relación directa entre Weber y el iusnaturalismo, porque una cosa es el proceso de secularización y legalización del derecho y del estado que tiene lugar históricamente y cuyo movimiento real trata de comprender Weber en el desarrollo económico, jurídico y político de la sociedad burguesa, y otra la reflexión que acompaña a dicho proceso, reflexión en la que consiste la teoría del derecho natural, y que, en cuanto tal, no ha tenido a juicio de Weber ninguna influencia determinante sobre la transformación efectiva. En el análisis de los procesos históricos reales, tan relevantes son para Weber las religiones como escasa-

[30] Según Mommsen (*op. cit.*, p. 62), Weber habría considerado anacrónica la idea del derecho natural, mientras que para Winckelmann (*op, cit.*, p. 35) Weber entendió la legitimación por medio del derecho natural como un caso de aplicación de la categoría de la legitimidad racional. Schluchter (*op. cit.*, p. 125) se plantea el problema de si no habrá distinguido Weber en línea de principio dos tipos de validez legal, que corresponderían respectivamente al derecho natural cognoscible mediante la razón y a un derecho positivo creado por un poder legislativo.

mente significativas las doctrinas filosóficas, mero reflejo póstumo de aquellos procesos.

Weber llama también «racional» a la dominación legal, como por ejemplo en el siguiente pasaje: «Existen tres tipos puros de dominación legítima. La validez de su legitimidad puede ser en efecto, en primer lugar: 1. de caracter racional...» [31]; o bien cuando, al definir la dominación legal en *Politik als Beruf*, habla de «una dominación basada en la legalidad, en la creencia en la validez de los preceptos legales y en la competencia objetiva fundada sobre normas *racionalmente* creadas (*rational geschaffene*)» [32]. No hay que olvidar, sin embargo, que existen otros textos donde falta cualquier referencia a la categoría de la racionalidad en la definición de la dominación legal. El último texto weberiano sobre la materia identifica el tipo puro de la dominación legal en el poder burocrático y la define como «aquella cuya convicción fundamental es que cualquier derecho puede ser creado y modificado mediante una regulación decidida de manera formalmente correcta (*formal korrekt*)» [33]. Se diría que la expresión «racionalmente creadas» del primer texto, referida a las leyes, ha sido reemplazada en el segundo por la expresión «formalmente correctas», referida siempre a las leyes. Lo cual puede ayudar quizá a comprender el nexo entre la «legalidad» del poder y su «racionalidad», nexo que no es en absoluto fácil de entender, ya que, mientras el sentido de «ley» es unívoco a lo largo del texto weberiano, no se puede decir lo mismo de «razón», y por consiguiente de «racional» y «racionalidad», términos frente a los cuales, si no se especifica, hay que preguntarse si se trata de racionalidad formal o sustancial, de racionalidad según el fin o según el valor [34]. Cuando Weber escribe que la dominación legal se ejerce según «reglas racionalmente creadas», ¿qué significa «racional» en este contexto? ¿Significa formalmente racional o materialmente racional? En un importante aunque intrincado fragmento de la sociología del derecho weberiana se nos enseña que, combinando las dos dicotomías formal-material y racional-irracional, hay cuatro tipos jurídicos correspondientes entre otras cosas a diversas fases históricas del desarrollo del derecho y que son los cuatro siguientes: formal-irracional, propio de

---

[31] *Economia e società*, cit., I, p. 210.

[32] *Gesammelte politische Schriften*, cit., 495 (trad. it., cit., p. 84)

[33] *Economia e società*, cit., II, p. 258.

[34] Las dos dicotomías parecen coincidir a veces y a veces no, por lo que los tipos de racionalidad serían cuatro: formal según el fin, formal según el valor, material según el fin y material según el valor. En este sentido Schluchter, *op. cit.*, p. 194.

las sociedades primitivas; material-irracional, característico de los ordenamientos no formalizados en los que se juzga caso por caso; formal-racional, en el que «las características jurídicamente relevantes pueden identificarse mediante una interpretación lógica, dando lugar a la formación y aplicación de conceptos jurídicos definidos en forma de reglas rigurosamente abstractas» [35]; y, finalmente, material-racional, caracterizado por el hecho de que las decisiones se toman en base a normas distintas de las de derecho positivo (como ocurriría en un juicio basado en el derecho natural). La sustitución de la expresión «reglas racionalmente creadas» del primer texto citado por la de «formalmente correctas» del segundo no deja lugar a dudas sobre la identificación de la racionalidad característica de la dominación legal con la racionalidad meramente formal. ¿Qué significa esta identificación de la racionalidad propia de la dominación legal con la racionalidad formal? Significa que la dominación legal puede llamarse racional no en tanto en cuanto tienda a la realización de ciertos valores (éticos o utilitarios) más que a la de otros, sino en la medida en que se ejerce según reglas generales y abstractas que por un lado, respecto al funcionario, excluyen la acción arbitraria y como tal irracional, y por otro, respecto al ciudadano, permiten la previsibilidad de la acción y en consecuencia su calculabilidad a partir de la relación medios-fines, que precisamente caracteriza toda acción racional según el fin.

Históricamente, el proceso de racionalización del que nace la moderna empresa capitalista —y, con la empresa capitalista, el estado moderno occidental, que es él mismo una empresa en tanto que estado burocrático— va a la par con el proceso de legalización del poder, es decir, con la formación de un poder cuya legitimidad depende en todos sus niveles de que se ejerza dentro de los límites de las normas establecidas. En términos más exactos, la legalización es una de las manifestaciones a través de las cuales se puede captar el proceso de racionalización característico del estado moderno, ese proceso que transforma la dominación tradicional en dominación legal-racional, en el sentido de racionalidad formal, precisamente en la medida en que es legal. Aún con mayor precisión: la legalización es el medio a través del cual el poder se racionaliza, es decir, obedece al principio de la racionalidad formal, cuya función es hacer posible, cada vez en mayor medida, que la acción del funcionario sea respecto del ciudadano racional según el fin, esto es, tal que planteado un fin exista una probabilidad máxima de alcanzarlo. «El formalismo jurídico, haciendo que el aparato jurídico funcione como una máquina técnicamente

---

[35] *Economia e società*, cit., II, p. 16.

racional, garantiza a los particulares que tienen un interés en ello el máximo relativo de libertad de movimientos y sobre todo de calculabilidad de las consecuencias jurídicas y de las posibilidades de su acción en vista de un fin» [36]. La calculabilidad de las propias acciones hecha posible por el imperio de un derecho formalizado beneficia en particular «a quienes tienen intereses políticos y económicos para los que resulta importante la estabilidad y calculabilidad del procedimiento jurídico y, en consecuencia, especialmente a los titulares de empresas duraderas, sean de tipo político o económico, de caracter racional» [37]. No hay duda de que de este modo Weber esboza el tipo ideal del estado liberal-burgués, liberal en el sentido de que la justicia formal y racional opera como «garantía de la libertad», y burgués en el sentido de que la libertad que el derecho formal y racional garantiza es la libertad económica. De hecho, acto seguido contrapone este tipo ideal de estado, fundado sobre el derecho formal y racional, a otras dos formas de estado, antitéticas entre sí, pero que convergen en anteponer la justicia material a la formal: el estado teocrático y el democrático, dos formas de estado, del pasado una, la otra del porvenir, que a Weber no le gustan. Cuando el derecho se inspira en criterios de racionalidad material no es posible más justicia que la del cadí, propia bien de los regímenes teocráticos, bien de los populares (como la democracia directa de los atenienses), por lo que las tendencias de una democracia soberana llegan a encontrarse con las fuerzas autoritarias de la teocracia y del principio patriarcal.

Una vez reconocida la reducción de la dominación legal a poder formalmente racional, este tipo ideal de dominación, en el que las dos categorías de la legitimidad y la legalidad se superponen y confunden, suscita una dificultad respecto al uso de estas categorías en la tradición del pensamiento político varias veces puesta de manifiesto y que no se da en los otros dos tipos de dominación legítima [38]. Tradicionalmente legitimidad y legalidad son dos conceptos distintos, como lo demuestra la distinción escolástica entre el tirano *ex defectu tituli* y el tirano *ex parte exercitii*. El primero es el príncipe ilegítimo, que carece de título para gobernar, mientras que el segundo es el príncipe que ejerce ilegalmente, es decir, *contra leges*, su poder. La legitimidad se refiere a la titularidad del poder, la legalidad a su ejercicio. Hasta tal punto son distintas una y otra categoría que un príncipe puede ejercer legalmente el poder sin ser legítimo, y otro puede ser legítimo y ejercer

[36] *Economia e società*, cit., II, p. 312.
[37] *Economia e società*, cit., II, p. 314 y también p. 161 y p. 188.
[38] Empezando por Carl Schmitt, recogido y refutado por Winckelmann, *op. cit.*, p. 57. Véase el resumen de la controversia en Mommsen, *op. cit.*, p. 54 y ss.

ilegalmente el poder. Por el contrario, el poder legal de Weber adquiriría su legitimidad por el mero hecho de actuar dentro de las leyes establecidas. Ahora bien, ¿basta la mera conformidad de la acción de quienes poseen el poder con las leyes establecidas para dejar sentada su legitimidad, con independencia de cualquier juicio acerca del fundamento o del origen de las leyes? En otros términos, la mera racionalidad formal, a la que se reduce el principio de legalidad que caracteriza al tercer tipo de dominación legítima, ¿es un criterio autosuficiente como el carisma y la tradición, o bien reenvía a un principio ulterior que no puede ser sino material? El mismo Weber se percata de la dificultad la primera vez que afronta el tema de la legitimidad de los ordenamientos. En esa ocasión, tras haber dicho que puede atribuirse el carácter de la legitimidad a un ordenamiento en virtud de la tradición o en virtud de una creencia afectiva, distingue la legitimidad en virtud de una creencia racional con arreglo al valor, que es la validez de «lo que se tiene como absolutamente valioso»[39], de la legitimidad que se funda en la creencia en la legalidad de una regulación positiva. Pero tras esta definición precisa inmediatamente que la legalidad puede ser legítima bien en virtud de un pacto (*Vereinbarung*) entre los interesados, bien en virtud de un otorgamiento (*Oktroyierung*) producido sobre la base del poder «legítimamente válido» (exactamente *legitim geltend*) de unos hombres sobre otros, y sobre la correspondiente disposición a obedecer.

Con esta precisión Weber muestra a las claras que no considera autosuficiente el criterio de la legalidad y que por tanto resulta necesario el reenvío a un criterio ulterior, que puede ser el acuerdo de los interesados (el criterio del consentimiento, que ha dado origen a toda la tradición contractualista), o bien la imposición de una autoridad legítima. Pero legítima ¿en base a qué criterio? Weber no sólo no contesta a esta pregunta, sino que cada vez que replantea el tipo ideal de la dominación legal se limita a señalar que las leyes establecidas pueden derivar de un acuerdo o de una imposición, sin resolver la duda de si dicho poder es legítimo en última instancia porque actúa de acuerdo con las leyes establecidas, o más bien porque actúa conforme a leyes que tienen un determinado contenido o emanan de una determinada autoridad, sin despejar por tanto la incógnita de si el principio de legitimidad deberá acaso buscarse fuera del principio meramente formal de la legalidad. A partir de lo que se dijo hace poco acerca de la función social de la formalización del poder

[39] *Economia e società*, cit., I, p. 34.

a través del derecho abstracto —función que consiste en asegurar el orden liberal y burgués, un orden que va inmediatamente contrapuesto al teocrático y al democrático—, parece que dicho orden posee una racionalidad que no es sólo formal, en el sentido de que la racionalidad formal es la condición de una racionalidad también material. Pero si esto es así, el criterio último de la legitimidad del poder legal es la «justificación íntima» de dichas leyes. Justificación que no puede hallarse en otra ley superior, sino que debe encontrarse en los valores que esa ley satisface, a menos que esa ley superior sea la ley natural, que según toda la tradición del iusnaturalismo antiguo y moderno está en condiciones de constituir el primer eslabón de la cadena de las leyes positivas, formalmente racionales sólo en la medida en que aquélla es materialmente racional.

La racionalidad del estado es el gran tema de la filosofía política que acompaña a la formación del estado moderno occidental. Pero lo que en los escritores políticos, desde Hobbes hasta Hegel, es la idealización de un proceso que se desarrolla ante sus ojos, en la obra de Weber se convierte en objeto de un análisis histórico y objetivo de un proceso ya realizado. También desde esta perspectiva el nexo entre Weber y los clásicos es insoslayable. Con esta adición: que el estado racional que ha alcanzado el final de su propio proceso, el culmen de su perfección, ya no es el monstruo benéfico de Hobbes, el desenvolvimiento pleno del Espíritu objetivo de Hegel, sino una gran «máquina inanimada» (*«leblose Maschine»*), absolutamente distinta de la animadísima y animadora *machina machinarum* de Hobbes; un «espíritu coagulado» (*geronnener Geist*), absolutamente distinto del Espíritu objetivo de Hegel, que es la realización de la libertad [40]. Una adición que nos permite calibrar no sólo toda la proximidad de Weber con los clásicos, sino también toda la distancia que le separa de ellos. Pero éstos se hallaban al principio, y él al final, de un desenvolvimiento histórico que ha marcado el destino de Occidente.

Desde luego el inevitable nexo de Weber con los clásicos no afecta en absoluto a la originalidad de su pensamiento. Si acaso, nos hace captar toda la densidad histórica y la vez toda la capacidad de inventiva conceptual de su teoría política. Con razón Otto Hintze, en su recensión a la segunda edición de *Wirtschaft und Gesellschaft* (aparecida en 1925), habló de «obra ciclópea», y en particular, a propósito de las tres formas de dominación legítima, escribió que la

[40] Estas dos expresiones se encuentran en «Parlament und Regierung in neugeordneten Deutschland», en *Gesammelte politische Schriften*, cit., p. 320 (trad. it., Bari, Laterza, 1919, p. 37)

tipología weberiana constituye «un principio que con enorme fuerza esclarecedora atraviesa el crepúsculo de las ideas recibidas y permite a la historia y al sistema de la constitución estatal y social tomar una orientación completamente distinta de la del pasado»[41]. He concentrado mis observaciones justamente sobre ese «tomar una orientación distinta de la del pasado». La hilazón con el pasado existe. Se trata de saber captarla.

---

[41] O. HINTZE, «Max Webers Soziologie», en *Soziologie und Geschichte*, Göttingen, Vandenhoek &Ruprecht, 1964, p. 143.

CAPÍTULO VIII

MOSCA Y LA CIENCIA POLITICA

En el prefacio a la segunda edición de los *Elementi di scienza política*, escrito en 1922, Gaetano Mosca deseaba que su obra fuese «continuada y perfeccionada por otros» y «colmadas poco a poco todas las grandes lagunas» que él había dejado [1]. La obra a la que se refería y a la que creía haber prestado una contribución no perecedera era la construcción de una nueva ciencia: la ciencia política. Casi a los cuarenta años de su muerte, un repaso global a las ciencias sociales de los distintos países revelaría que no se equivocó al depositar su confianza en el porvenir de la nueva ciencia. La ciencia política, emigrada durante algunas décadas a los Estados Unidos, donde se honra a Mosca [2], ha regresado a

---

[1] *Elementi di scienza politica*, Bari, 1953, 5ª ed., I, p.3. La primera parte de los *Elementi* se publicó por primera vez en 1896 y fue reimpresa, con la adición de una segunda parte, en un volumen único en 1923 por la editorial Bocca; la editorial Laterza publicó las dos partes en dos volúmenes separados en 1939, después en 1947 y en 1953. Cito por esta última edición. En la misma editorial apareció en 1966 una edición reducida, a cargo de N. Bobbio, con el título *La classe politica*, en la colección «Universale Laterza», n. 43.

[2] Baste aquí recordar la admirable monografía sobre Mosca de J. H. MEISEL, *The Myth of the Ruling Class. Gaetano Mosca and the Elite*, Ann Arbor, 1958. [Hay trad. cast. de Flora Setaro, *El mito de la clase dirigente. Gaetano Mosca y la élite*, Buenos Aires, Amorrortu, 1975]. Cfr., del mismo autor la antología *Pareto and Mosca*, a cargo de J. H. MEISEL, Prentice Hall, 1965, que recoge diferentes artículos, en especial de autores americanos, sobre los dos escritores italianos; y el artículo «Mosca transatlantico», en *Cahiers Vilfredo Pareto*, 1965, n. 5, pp. 108-17. Con anterioridad al libro de Meisel había aparecido en los Estados Unidos el importante ensayo de H. STUART HUGHES, «Gaetano Mosca and the Political Lessons of History», en *Teachers of History: Essays in Honor of Laurence Bradford Packard*, Ithaca, Cornell University Press, 1954, pp. 146-67.

Europa desde hace ya un decenio. Tres obras sobre el método de la ciencia política de autores que no nos son desconocidos [3], aparecidas simultáneamente en Francia hace diez años, son el testimonio más elocuente de un retorno que quizá ni el propio Mosca habría imaginado tan contundente [4]. En estos últimos años se han celebrado en Europa encuentros, mesas redondas y congresos de ciencia política con un ritmo acelerado. Y hasta en Italia, donde más combativos son los tradicionales adversarios de la ciencia política —los juristas y los historiadores—, ha ido despertándose rápidamente el interés por la ciencia política, hasta el punto de que la Universidad, que a todo suele llegar la última, se ha visto llevada a acogerla en su seno, aunque sea aún tímidamente.

Para tratarse de un autor al que ha correspondido el ingrato honor de ser encuadrado entre los «maquiavélicos» [5], el juicio que Gaetano Mosca da de Maquiavelo no es desde luego de los más benévolos. Según Mosca el secretario florentino, a quien se exalta bien como creador de la ciencia política, bien como maestro en el arte política, ni construyó la primera ni elaboró la segunda. Respecto a la ciencia política se limitó a trazar algunas de las líneas del edificio, pero ni siquiera llegó a poner sus cimientos a causa de la parquedad de sus lecturas históricas, que en aquella época no iban mucho más allá de la historia de los griegos y de los romanos, y, por consiguiente, de lo limitado del campo de observación empleado para las comparaciones y la obtención de principios. En cuanto a la invención de un arte política, hasta entonces inédita, Mosca pensaba, reprochando a Maquiavelo haberse formado más en la lectura de los libros que en el conocimiento directo de los hombres [6], que muchas de aquellas máximas exaltadas o vitupera-

---

[3] G. BURDEAU, *Méthode de la science politique*, París 1959; M. DUVERGER, *Méthodes de la science politique*, París, 1959; J. MEYNAUD, *Introduction a la science politique*, París, 1959 [Hay trad. cast., Madrid, Tecnos, 1971]. Cfr. G. SARTORI, «La ripresa della scienza politica in Francia», en *Rivista internazionale di scienze sociali*, 1960, pp. 461-69.

[4] Para el desarrollo de la disciplina en Francia véase el número de la *Revue de l'enseignement supérieur*, 1965, 4, dedicado a «La science politique», con artículos de J.-J. CHEVALIER, M. DUVERGER, G. BURDEAU, F. GOGUEL, G. VEDEL, J. TOUCHARD, G. LAVAU, etc.

[5] Me refiero al conocido libro de J. BURNHAM, *The Machiavelians*, New York, 1943, traducido al italiano con el título *I difensori della libertà*, Milano, 1947.

[6] «Il Principe di Machiavelli quattro secoli dopo la morte del suo autore» (1927), en *Ciò che la storia potrebbe insegnare. Scritti di scienza politica*, Milano Giuffrè, 1958, pp. 673-721. Con este título, que es el de uno de los últimos artículos mosquianos, ha aparecido —con ocasión del centenario de su nacimiento— un volumen que contiene varias obras de Mosca, por el que cito.

das por su sagacidad revelaban por el contrario falta de experiencia, cuando no abiertamente una desarmada ingenuidad. Y puesto que los defectos que nos es más fácil condenar en los demás son los que no tenemos o creemos no tener, me parece que un buen método para iniciar un análisis sobre Mosca y la ciencia política es el de buscar en sus obras lo que él echó de menos en las obras de Maquiavelo.

Para Mosca la ciencia política era un fruto madurado en el árbol de las ciencias históricas, cada vez más frondoso a lo largo del siglo XIX, y por tanto el desarrollo del conocimiento histórico era el presupuesto necesario para fundar una ciencia política sólida, cuyo objetivo era el de indagar tendencias y leyes permanentes de los órdenes sociales. Mientras el estudio de la historia había permanecido confinado en las civilizaciones griega y romana y en el desarrollo de los grandes estados europeos, el campo de observación era demasiado restringido como para que pudiera formarse una ciencia política: las intuiciones aisladas de los grandes autores no bastaban para dar vida a un campo orgánico de observaciones, principios y leyes del que pudiera sacarse legítimamente la conclusión de que ya había nacido una ciencia política. Sólo a fines del siglo XIX, gracias al extraordinario desarrollo del conocimiento histórico, el investigador de las tendencias constantes en la formación y disolución de los Estados tuvo por fin a su disposición un inmenso material, desconocido para los grandes precursores como Aristóteles y Maquiavelo. El primer y fundamental canon metodológico de la ciencia política, por tanto, era para Mosca sumamente simple: recopilar el mayor número posible de hechos de la historia de las más diversas civilizaciones[7]. En la inteligencia de que quien con mayor celo aprendía de los historiadores mejor conseguía respetar dicho canon. El mismo cuenta en el prólogo a la *Teorica dei governi*, escrita, como se sabe, a los veinticinco años, que, dotado de una excelente memoria, se había entregado desde muchacho a la lectura de libros de historia: «De

[7] Para aplicar bien el método histórico, dice, «es condición indispensable conocer extensa y exactamente la historia, lo que no estaba dentro de las posibilidades de Aristóteles, Maquiavelo o Montesquieu, ni de ningún otro escritor que hubiese vivido tan sólo hace más de un siglo. Las grandes síntesis no pueden intentarse sino después de tener una colección grandísima de hechos estudiados y puestos en claro con criterio científico» (*Elementi di scienza politica*, I, p. 65). En otro lugar dice que para librarse de los prejuicios nocivos para la formación de una ciencia objetiva hay que «haber estudiado muchos hechos sociales» y «conocer bien y mucho la historia, no ya de un período o de un pueblo, sino posiblemente de la humanidad» (*Elementi*, I, p.73).

tal modo que cuando llegué a la adolescencia —concluye—, a decir verdad sin entenderlo demasiado bien y sin poder sacar de él provecho alguno, poseía un capital de conocimientos históricos bastante extenso y, lo que es mejor, recordado con bastante exactitud: y ese capital me ha resultado de suma utilidad en todos mis estudios» [8].

Por tanto, historia y ciencia política estaban tan ligadas en la mente de Mosca que en su obra más madura, los *Elementi di scienza politica* (1896), planteándose por primera y única vez con una cierta amplitud el problema del método, aclaró que el método histórico era el que convenía a la ciencia política: «Cualquiera que sea en el futuro la eficacia práctica de la ciencia política, es indiscutible que todos los progresos de esta disciplina se basan en el estudio de los hechos sociales y que estos hechos no pueden recabarse sino de la historia de las diferentes naciones» [9]. Para comprender qué era lo que Mosca, poco amigo de sutilezas filosóficas, quería decir con la expresión «método histórico», no hace falta atribuirle, como se suele hacer, significados demasiado recónditos: emplear el método histórico quería decir, sencillamente, construir la ciencia política sobre la observación de los hechos y no deducirla de principios apriorísticos. El método histórico en la ciencia política era ni más ni menos que el correlato del método experimental en las ciencias naturales. Del mismo modo que el método experimental había liberado al estudio de la naturaleza de la teología y la metafísica naturales, el método histórico estaba llamado a liberar al estudio de la sociedad de aquellos sistemas que tal vez se presentaban como teorías científicas de la sociedad y del estado, pero que en realidad eran sólo «una justificación más o menos filosófica, teológica o racional de determinados tipos de organización política» [10]. El trabajo constructivo de Mosca va continuamente acompañado de una eficaz labor de demolición de las viejas y nuevas teorías políticas que están edificadas no sobre el terreno sólido de los hechos, sino sobre el quebradizo suelo de los deseos, las pasiones y los intereses. La ciencia política tiene como misión no la justificación de tal o cual estado existente, sino la

[8] «Teorica dei governi e governo parlamentare» (1844), en *Ciò che la storia* cit., p. 17. La primera edición se imprimió en 1844 por la ed. Loescher de Turín. Muchos años más tarde vio la luz una segunda (1925), en la Soc. An. Editoriale Scientifica, de Milán. Cuando estoy a punto de mandar las pruebas se anuncia una nueva edición de Giuffrè, con presentación de R. De Mattei.

[9] *Elementi*, I, p. 64.

[10] *Elementi*, I, p. 15.

explicación de cómo surgen los estados, cómo se organizan y cómo se produce su decadencia.

El acercamiento del método de la ciencia política al de las ciencias naturales, a causa del cual fue objeto de la crítica —más bien benévola— de Croce [11] y, siguiendo a Croce, de todos los que en Italia se han ocupado —y preocupado— de él, no tenía en Mosca otro sentido que el de orientar a la ciencia de la sociedad hacia ese rigor en el procedimiento, ese amplio uso de la observación y la abstracción, hacia esa separación entre juicios de hecho y juicios de valor, que constituyeron las razones del éxito y del progreso de las ciencias naturales. Y en una orientación semejante, lo confieso, no veo nada de censurable ni de escandaloso. Hay que hacer una distinción que con demasiada frecuencia se olvida: una cosa es la utilización por parte de la ciencia social de ese mayor rigor en la investigación que las ciencias naturales más desarrolladas venían empleando fructíferamente desde hace algunos siglos; otra muy distinta la utilización, para explicar fenómenos del mundo social, de los resultados obtenidos por las ciencias naturales en su propio terreno, como fue por ejemplo el intento de explicar el origen de la sociedad humana mediante la ley darwiniana de la lucha por la existencia. Sólo en este segundo caso puede hablarse con razón, como algo que hay que condenar, de una concepción naturalista de la sociedad. Pero Mosca huyó siempre con conciencia plenamente madura de este modo de entender la aproximación de las ciencias sociales a las ciencias naturales. Pensaba, por ejemplo, que el motivo principal de la formación de las sociedades humanas no era la natural lucha por la existencia, sino la humana lucha por la supremacía [12]; y no escatimó sus críticas a la teoría evolucionista y a los diferentes intentos de hacer de ella un criterio que explicara también la formación de las sociedades. Rechazó igualmente las formas más corrientes de explicar mediante causas naturales la diferenciación política de las distintas sociedades, ya se tratase de la teoría que hacía depender dicha diferenciación del clima o de la que la hacía depender de la raza.

Si merecía algún reproche, era si acaso el que los historicistas intransigentes —y poco pacientes— han formulado siempre a las

---

[11] En la recensión a la 2 ed. de los *Elementi*, aparecida en *Critica*, XXI (1923), pp. 374-78, publicada después como introducción a la 4 ed., Bari, 1947. Quien capta claramente el significado sociológico de la obra de Mosca es P. ROSSI, en el artículo «Liberalismo e regime parlamentare in Gaetano Mosca», en *Giornale degli economisti*, VIII, 1949, pp. 621-23.

[12] *Elementi*, I, p. 47.

ciencias sociales, desde la sociología a la ciencia política: el de considerar los hechos humanos como objeto de juicios no individuales sino generales. Efectivamente, la misión de la ciencia política, según Mosca, no era la de narrar hechos individuales, que correspondía a la historiografía, sino la de extraer de la observación de los hechos, proporcionados por la historiografía, tendencias o leyes generales. Cada vez que proclama los objetivos de la ciencia política utiliza expresiones de este género: examinar las leyes que regulan la organización de la sociedad humana [13]; estudiar las tendencias reguladoras de la ordenación de los poderes políticos [14]; conocimiento exacto de las leyes que regulan la naturaleza social del hombre [15]; desentrañar las leyes reguladoras del ordenamiento político de las distintas sociedades humanas [16]. Ahora bien, frente al desarrollo actual de las ciencias generalizantes de la sociedad, ¿cabe aún contestar seriamente el propósito de estudiar el mundo humano extrayendo tendencias generales de los hechos individuales? La negación de la legitimidad de las ciencias generalizantes de los hechos humanos por parte de los historicistas a ultranza proviene de no considerar que todo fenómeno, tomado en el conjunto de los elementos que lo componen, es individual (pero eso sucede tanto en el mundo de la naturaleza como en el de la sociedad), cuando en realidad los elementos en los que puede ser descompuesto y recompuesto se encuentran, si bien en distinta medida y combinación, en otros hechos históricos; y la generalización opera sobre la repetición de esos elementos, y no sobre la unicidad del hecho individual (y ésto sucede tanto en el mundo de la sociedad como en el de la naturaleza) [17]. Hay que añadir que cuando Mosca hablaba de observación, advirtiendo que no bastaba la observación por sí sola, sino que hacían falta observaciones efectuadas con especial cuidado, con métodos apropiados y coordinadas mediante hipótesis [18], hablaba correctamente de lo que hoy llamaríamos observación dirigida o controlada.

Aunque poco ducho en epistemología, como ya se ha indicado, cuando Mosca abordaba cuestiones metodológicas —y rara vez lo

---

[13] *Elementi*, I, p. 9.
[14] *Elementi*, I, p. 10.
[15] *Elementi*, II, p. 195.
[16] «Studi ausiliari del Diritto costituzionale» (1886), en *Ciò che la storia* cit., p. 594.
[17] Esta observación ha sido hecha por M. DUVERGER, *Mèthodes de la science politique* cit., pp. 424-25.
[18] *Elementi*, I, pp. 11-14.

hacía— decía cosas sensatas y se daba cuenta perfectamente de las mayores dificultades a las que se enfrentan las ciencias sociales respecto a las ciencias naturales para llegar a formular leyes o siquiera a proponer generalizaciones seguras. Ya en la *Teorica dei governi* adelantaba tres razones de la inferioridad de las ciencias sociales respecto a las naturales: éstas consistían en la menor cantidad de observaciones que requieren las segundas en comparación con las primeras; en los mayores obstáculos que debe superar el sociólogo para procurarse materiales de estudio; y en la mayor influencia ejercida sobre la mente del investigador por los prejuicios, las creencias y las pasiones (en la mayor interferencia de los juicios de valor, diríamos actualmente) [19]. Y en los *Elementi* repetía —aunque de pasada— que las ciencias sociales se encontraban en una posición de desventaja respecto a las ciencias naturales, de un lado, por la mayor complejidad del material de observación y, de otro, por la mayor dificultad a la hora de alcanzar la objetividad necesaria para desarrollar las observaciones con buenos resultados [20]. Para eliminar el primer inconveniente, no veía otro remedio que esa copiosísima recopilación de hechos a la que ya nos hemos referido; ni otro para atenuar el segundo que una llamada a la honestidad del investigador, a esa «serenidad que constituye el más valioso don de cualquier estudioso de las ciencias sociales» [21], don que ninguna metodología, ni la más repleta de erudición gnoseológica, puede enseñar a quien no lo tiene.

La objeción a la que concedió mayor importancia, acaso porque pensaba haberle dado respuesta del modo más conveniente y convincente, era la referente a la escasa fiabilidad de los materiales históricos. ¿Puede hablarse de ciencia, de resultados verificados científicamente, respecto a una disciplina como la historia en la que chocan entre sí las más diversas interpretaciones de un mismo acontecimiento? ¿Con qué seguridad pueden extraerse conclusiones «de hechos que son siempre sumamente dudosos e imperfectamente conocidos» [22]? La respuesta de Mosca está basada en la diferenciación de dos tipos de hechos históricos, o, sin más, de dos tipos de historia: la historia de los individuos y la historia de las instituciones. La falta de fiabilidad sería un defecto

[19] *Teorica*, pp. 27-29.
[20] *Elementi*, I, pp. 63-64.
[21] «La sociologia del partito nella democrazia moderna» (1912), en *Partiti e sindacati nella crisi del regime parlamentare*, Bari, 1949, p. 35. Léase al respecto el final del Prefacio a la 2 ed. de los *Elementi*, fechada en diciembre de 1922, I, p.3.
[22] *Elementi*, I, p. 68.

del que la primera adolece bastante más que la segunda. Tan inescrutable es la mente humana —y de ahí la multiplicidad de interpretaciones de tal o cual acción de un personaje histórico— como abiertas a la observación y al estudio comparativo las producciones del género humano, tales como las instituciones, los ordenamientos, las organizaciones sociales. «Cabe dudar razonablemente que el faraón Ramsés II haya vencido a los hititas, pero es indiscutible que el Egipto de su época había alcanzado un alto grado de cultura material y que la base de su organización política era el absolutismo de un soberano intérprete de la voluntad de Amón y de los demás dioses tutelares del pueblo egipcio» [23]. El fin que Mosca perseguía con esta distinción estaba bastante claro: de las dos historias, la que proporcionaba sus materiales de estudio a la ciencia política era la segunda, la única que resultaba fiable; que los resultados de las biografías, pongamos por caso, sean continuamente impugnados, es algo que no debería preocupar excesivamente al estudioso de las ciencias sociales, a quien lo que le interesa es la historia de las instituciones. No tan clara resulta la solución propuesta. Mosca no aclara qué es lo que está detrás de la distinción entre historia de los individuos e historia de las instituciones: y los distintos ejemplos de los que se sirve más valen para suscitar dudas que para disiparlas. Creo que tenía en mente la distinción entre la historia en pequeño y la historia en grande, entre una micro-historia —no se si se podrá decir así— y una macro-historia, y que quería sugerir la idea de que sólo la segunda ofrecía materiales suficientes para que se revelaran tendencias generales o leyes, cuyo descubrimiento era precisamente la misión de la ciencia política. Trazada esta distinción, ¿era acaso legítimo concluir que la ciencia social, si no en la historia de los individuos, sí al menos en la de las instituciones, podía alcanzar la misma certeza en la predicción que las ciencias naturales? También en la respuesta a esta pregunta fue Mosca sumamente prudente. Solía distinguir la predicción negativa de la positiva: es decir, pensaba que como mucho se podía prever «en alguna ocasión» lo que nunca

[23] «Ciŏ che la storia potrebbe insegnare» (1936), en *Ciò che la storia* cit., p. 10. Sobre este punto cfr. *Elementi*, I, pp. 68-71. En *Elementi*, II, p. 183, la cuestión se expone sintéticamente en estos términos: «[...] la investigación histórica siempre da resultados más o menos inciertos cuando quiere juzgar las grandes personalidades del pasado, mientras que sus deducciones y conclusiones son bastante menos inciertas cuando rememora y aclara las instituciones, ideas y obras transmitidas de las grandes civilizaciones». Para una formulación análoga de la misma tesis, cfr. *Storia delle dottrine politiche*, Bari, 1945, pp. 11-12; «Pensieri postumi», en *Ciò che la storia cit.*, p. 735.

sucedería por ser contrario a la naturaleza social del hombre; pero en lo referente a la predicción de lo que sucedería, las «mil combinaciones diferentes» en que se manifestaban los hechos sociales hacían fácilmente incompleta —y a menudo falaz— cualquier profecía [24].

Al responder a las objeciones que con mayor frecuencia se formulaban —y se siguen formulando— a las ciencias sociales, lo único que Mosca quería demostrar era su posibilidad. Estaba bastante lejos de pensar que los resultados obtenidos hasta la fecha fuesen satisfactorios. No se le ocultaba que la ciencia política se hallaba aún en su infancia. En 1895 escribía: «Pensamos que ni aún hoy ha entrado de lleno la ciencia política en el auténtico período científico» [25]. Y lo que quería decir con ello, en primer lugar, era que no había alcanzado todavía verdades compartidas por todos los expertos; y en segundo, que no había elaborado aún un método de investigación seguro y universalmente aceptado.

Quizá no fue igual de cauto al pronosticar su porvenir: tiene uno la impresión de que atribuyó a la ciencia política desarrollos más rápidos y éxitos más firmes que los que después tuvieron realmente lugar. La andadura de la ciencia política ha sido lenta. Las dificultades que los investigadores han hallado en su camino, superiores a las que Mosca desde luego había previsto: el elenco de hechos que le parecía más que suficiente para intentar enunciar algunas tendencias y leyes permanentes, parecería hoy tan reducido y exiguo como para hacerle acreedor del mismo reproche que hacía él a Aristóteles y a Maquiavelo. Sabemos que en los últimos cincuenta años, especialmente en los países anglosajones, la ciencia política ha tenido una insaciable hambre de hechos, para cuya obtención se han ensayado técnicas nuevas como el análisis de contenidos, las encuestas, las entrevistas, la experimentación, que eran desconocidas para Mosca. Pero a medida que los hechos se acumulaban sobre las mesas de los investigadores, las hipótesis se hacían cada vez más tímidas, la comparación cada vez más difícil, la enunciación de leyes cada vez más circunspecta. Sólo en estos últimos años empieza la teoría a hacerse más atrevida,

---

[24] «Stato liberale e stato sindacale» (1925), en *Partiti e sindacati* cit., p. 309.

[25] *Elementi*, I, p. 14. En otro lugar: «[....] me veo obligado a confesar que el Derecho constitucional, como casi todas las ciencias sociales, no puede ofrecer más que unas pocas de aquellas verdades probadas e indiscutibles que tan a menudo se encuentran en las ciencias naturales y matemáticas y que tan provechosas resultan en todas las condiciones y momentos de la vida humana» («Studi ausiliari del Diritto Costituzionale» en *Ciò che la storia* cit., p. 604).

porque empieza también a darse cuenta de que es inútil seguir recopilando datos si después no se sabe qué hacer con ellos. Pero los campos en los que se intenta invertir el capital acumulado siempre son muy restringidos, y los resultados que se obtienen se anuncian siempre como problemáticos y provisionales: en cuanto a proponer leyes generales, quien se arriesga a tanto es considerado prácticamente como un jugador poco limpio, que trata de sorprender a sus compañeros de juego fingiendo tener cartas que no tiene [26].

Y sin embargo, la principal de las teorías que Mosca formuló y a cuya fortuna va unida su fama, la teoría de la clase política, no sólo no ha sido desmentida hasta el momento, sino que aún hoy sigue siendo uno de los cimientos de la ciencia política, casi una opinión común respecto a la cual la carga de la prueba no corresponde ya a los que la aceptan, sino a los que la rechazan [27]. El problema central en torno al cual se desarrollan las investigaciones de ciencia política es el problema del poder. Entre las definiciones más acreditadas de la ciencia política está la que la define como estudio de la formación y de la organización del poder; Mosca se había expresado poco más o menos en los mismos términos, al decir que la ciencia política tiene por objeto «las tendencias que regulan la ordenación de los poderes políticos» [28]. Es más, creo que la delimitación del problema del poder como objeto principal de la ciencia política puede haber sido facilitada por el descubrimiento de que en toda sociedad existe una clase particularmente consagrada al ejercicio de esta función. Y aun

---

[26] Como es conocido, el mayor intento de dar cuerpo a una teoría general de la política es el que desemboca en la llamada «System-theory» de David Easton, cuya obra más representativa hasta el momento es *A System's Analysis of Political Life*, New York, John Wiley and Sons, 1965.

[27] Para los Estados Unidos de América cfr. uno de los más conocidos y autorizados *political scientists* americanos, H. D. LASSWELL, en el manual escrito en colaboración con A. KAPLAN, *Power and Society. A Framework for Political Inquiry*, Yale University Press, 1950 (3 ed., 1957), en particular pp. 201 y ss. Para Francia, G. BURDEAU, «La classe politique», en *Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie*, XLIV, 1958, pp. 207-21. Para Inglaterra, T.B. BOTTOMORE, *Elites and Society*, London, C.A. Watts and Co., 1964, traducido al italiano con el título *Elite e società*, Milano, Il Saggiatore, 1967. Se dedicó al tema de las élites una de las sesiones del Congreso internacional de sociología, desarrollado en Stresa en septiembre de 1959, publicada en el volumen *Le élite politiche*, Bari, Laterza, 1961. Para mayores pormenores acerca del tema cfr. mi artículo «Gaetano Mosca e la teoria della classe politica», en *Moneta e credito*, XV, 1962, pp.3-23 (ahora, con el título «Mosca e la teoria della classe politica», en *Saggi sulla scienza politica in Italia*, cit., pp. 199-218).

[28] *Elementi*, I, p. 10.

Los dragones devoradores de hombres contra los que, finalmente, se había alzado como un liberador el estudioso de ciencia política, eran la democracia y el socialismo, y con mayor frecuencia, con una fórmula que reunía a ambos monstruos para mejor hacerles frente, la democracia social. Respecto al socialismo, la actitud de Mosca fue tenaz y duramente hostil: admitía la validez de la crítica, basada en la constatación de la desigualdad en la distribución de la riqueza, pero le parecían utópicos los remedios que se proponían, en la medida en que apuntaban a una justicia absoluta que, siendo los hombres como son «egoístas y duros de corazón», no se podría realizar sino al precio de la más cruel tiranía [32]. Respecto a la democracia, aun cuando el propio Mosca declaró en una conocida profesión de fe ser un antidemócrata, pero no un antiliberal [33], hay que precisar que la democracia contra la que constantemente dirigió sus ataques era la teoría pseudo-científica, la ideología, diríamos hoy, según la cual son mejores las sociedades políticas donde gobierna la mayoría: desde el punto de vista de la ciencia política la pregunta acerca de si la democracia entendida en este sentido era el régimen mejor o peor carecía por completo de sentido, por la simple razón de que nunca ha existido ni existirá un gobierno de la mayoría. Si, por el contrario, se entendía «democracia» en el único sentido que, según Mosca, estaba de acuerdo con los hechos, es decir, como la tendencia que apunta a la gradual o total renovación de la clase dirigente, entonces él, al menos en la fase más madura de su pensamiento [34], fue partidario del desarrollo y no de la represión de esta tendencia, si bien quería verla atemperada por el principio aristocrático de la herencia y puesta en práctica con la máxima circunspección. (Como se sabe, criticó la extensión del sufragio introducida por la ley electoral del 82 [35] y, como diputado, tomó netamente partido contra la nueva y más amplia extensión pro-

[32] *Elementi*, I, pp. 416-68; II, pp. 160-75. Cfr. también «A proposito di una recente pubblicazione di sociologia criminale» (1890), en *Ciò che la storia* cit., pp. 615-17; «Inchiesta sul socialismo» (1902), en *Ciò che la storia* pp. 649-56; «L'utopia di Tommaso Moro ed il pensiero comunista moderno» (1928), en *Ciò che la storia* cit., pp. 657-69.

[33] «Aristocrazia e democrazia» (1904), en *Partiti e sindacati* cit., p.335.

[34] A. PASSERIN D'ENTREVES puso correctamente de relieve la evolución del pensamiento de Mosca hacia una aceptación cada vez mayor del método democrático en la lección inaugural —leída el 7 de noviembre de 1959 en la universidad de Turín— titulada «Gaetano Mosca y la libertad», en *Il Politico*, XXIV, 1959, pp. 579-93.

[35] «Teorica dei governi ...», cit., en *Ciò che la storia* cit., pp. 299-300.

puesta por la ley electoral de 1912 [36].) «Que la teoría abstracta de la democracia sea errónea —afirmó— no significa que la práctica de las democracias haya de condenarse de pleno y desde todos los puntos de vista. La democracia, en la realidad de los hechos, ha sustituído un método de selección de la clase política por otro: y no puede decirse que la sustitución haya sido mala, especialmente si el nuevo criterio no se aplica de manera demasiado exclusiva y uniforme y otros lo atemperan. Debemos a la democracia, al menos en parte, el régimen de discusión en el que vivimos; le debemos las principales libertades modernas: las de pensamiento, prensa, asociación. En la actualidad el régimen de libre discusión es el único que permite a la clase renovarse, que la mantiene a raya, que la elimina casi automáticamente cuando no corresponde ya a los intereses del país» [37]. Mosca era políticamente un conservador: veía los males de la sociedad, pero pensaba que la naturaleza moral de los hombres no es sustancialmente modificable y que serían por tanto vanas todas las reformas inspiradas en el presupuesto de que los hombres podían llegar a ser mejores de lo que siempre habían sido. Para él, ésta era una verdad científica, una de esas verdades de hecho sobre las que el científico de la política debía mantener los ojos bien abiertos. Por consiguiente, el socialismo era un mal remedio y la democracia un remedio útil pero que había de ser empleado con moderación. La ciencia política, liberando la mente de los hombres de funestos errores, abriría el camino a la única política digna de clases políticas juiciosas e ilustradas, en una palabra, a una política científica [38].

La ciencia política, como veíamos, tenía también una misión positiva: ésta consistía, justamente, en la contribución que sólo ella podía aportar para la elaboración de una política científica. La expresión «política científica» se encuentra en el segundo volumen de los *Elementi* [39], que representan la fase más madura de su pensamiento. Pero ya desde la obra juvenil le había horrorizado a

---

[36] «Sulla riforma elettorale politica», discurso pronunciado en la Cámara de Diputados en la sesión del 7 de Mayo de 1912, en *Ciò che la storia* cit., pp. 353-67.

[37] «Aristocrazia e democrazia», en *Partiti e sindacati* cit., pp. 334-35.

[38] «Hoy día, en el mundo en que vivimos, sólo será detenido el socialismo si la ciencia política positiva llega a aplastar por completo en las ciencias sociales los actuales métodos aprioristas y optimistas, es decir, si el descubrimiento y la demostración de las grandes leyes constantes que se manifiestan en todas las sociedades humanas ponen al descubierto la imposible realización de la concepción democrática» (*Elementi*, I, p. 472).

[39] «Ya hemos esbozado nuestra opinión de que el siglo XIX y las primeras décadas del actual han elaborado ya —merced a los progresos de las investigacio-

Mosca el diletantismo de los politicastros[40], que abría un abismo entre ciencia y política; y uno de sus ideales permanentes fue el de contribuir a salvar dicho abismo. Por «política científica» entendía una política hecha por hombres de gobierno que inspiraran sus decisiones en los métodos y resultados de las ciencias sociales, en particular de la ciencia política. Y ya que la ciencia enseñaba la cautela en el procedimiento, la circunspección en los presupuestos, la desconfianza en los resultados definitivos, política científica era sinónimo de política moderada, amante de las reformas, sí, pero graduales, enemiga acérrima de las transformaciones demasiado bruscas y precipitadas. No es que pensara que estuviese próxima la fase de la política científica, pero no se cansó, obstinadamente, de predicar su advenimiento. Estaba convencido de que sólo cuando la ciencia política ejerciera mayor influencia en los asuntos de gobierno, estarían las naciones en gran medida al amparo de las violentas sacudidas que de tiempo en tiempo estremecen su orden social. La misión positiva de la ciencia política, en una palabra, era la de impedir, previniéndolas, las revoluciones y en general los cataclismos sociales [41]. Si un viejo

---

nes históricas y a los de las ciencias sociales descriptivas— tal cantidad de datos, de hechos verificados, de material científico, como para hacer posible a la generación actual y a las inmediatamente venideras lo que ha sido imposible para las pasadas, es decir, la creación de una auténtica política científica» (*Elementi*, II, p. 196).

[40] La polémica contra el diletantismo en las ciencias sociales es un tema recurrente en la «Teorica dei governi ...», cit., pp. 27, 134, 255.

[41] Ya en uno de los primeros escritos, «Le costituzioni moderne» (1887), escribió en contra de los estudiosos que continuaban repitiendo fórmulas muertas sin darles vida al contacto con la experiencia, que, si éstos prevalecen, recluídos en su mundo doctrinal, «esperemos, heraldos redivivos, bizantinos del siglo XIX, a que la sociedad nos rebase, despliegue cada vez más sus nuevas fuerzas y se lleven a cabo importantísimas transformaciones, sin que la ciencia política haya sabido dirigirlas y moderarlas en absoluto» (en *Ciò che la storia* cit., p. 496). Dedicó al problema un parágrafo del II vol. de los *Elementi*, titulado «Se i progressi della scienza politica potranno in avvenire evitare le grandi crisi sociali» (pp. 188-97), donde entre otras cosas se lee: «Creemos que en el pasado más de una de las crisis apuntadas ha sido a veces considerablemente retardada por el simple empirismo político, con tal que no estuviese desviado por falsas teorías y sí iluminado por el destello de la genialidad. Y nos parece evidente que se podrá desarrollar una labor bastante más eficaz gracias al conocimiento exacto de las leyes que regulan la naturaleza social del hombre; conocimiento que, si no otra cosa, enseñará a distinguir lo que puede suceder de lo que no puede ni podrá suceder nunca, evitando así que muchos empeños generosos y muchas buenas voluntades se dispersen improductiva e incluso perjudicialmente en querer alcanzar grados de perfección social que son inalcanzables, haciéndose posible, por otra parte, aplicar a la vida política el mismo método que la mente humana pone en práctica cuando quiere dominar las demás fuerzas naturales» (*Elementi*,

autor político nuestro había ensalzado la «filosofía de la revolución», Mosca anduvo toda su vida tras el espejismo de una ciencia de la anti-revolución. En uno de los *Pensieri postumi* expresó sus esperanzas de este modo: «[...] por fin, el siglo veinte y quizá también el veintiuno podrán hacer progresar a las ciencias sociales de tal modo que se encontrará la manera de transformar lentamente una sociedad sin que se produzca su decadencia y evitando las crisis violentas que a menudo acompañan a ésta» [42]. Que la filosofía o la ciencia gobiernen el mundo es un viejo sueño de los filósofos y de los científicos. Thomas Hobbes, que se vanagloriaba de haber sido el primero en reducir la política a ciencia rigurosa, pensaba que era obligación de los gobernantes «hacer compilar buenos tratados de ciencia política y ordenar su enseñanza en todas las universidades del estado» [43]. Que luego el mundo gobernado por los filósofos y los científicos sea mejor que éste en el que nos ha tocado vivir hasta ahora, es una vieja opinión que, no sé si decir o no que por desgracia, sólo comparten generalmente los propios filósofos y científicos, y de la que hasta ahora no se ha ofrecido una prueba segura, siquiera sea porque nunca ha existido un estado gobernado por científicos o filósofos. Pero a Mosca no se le escapaba en absoluto una de las razones de esta carencia: las verdades científicas son mucho menos fascinantes que los mitos, las ideologías, las pseudo-verdades, y no aciertan a suscitar en las masas ese entusiasmo, ese fervor del consenso que los políticos necesitan para gobernar [44].

Resulta difícil comprender además cómo es que Mosca, con esas ideas suyas, tan arraigadas y gustosamente repetidas, acerca de la vulgaridad de la masa, de la mediocridad de la clase polí-

---

II, pp. 195-96). Cfr. también *Elementi*, II, p. 241. En el artículo «Il programma dei liberali in materia di politica ecclesiastica» (1887), tras haber defendido enérgicamente la libertad de la ciencia, dice: «Ahora, sólo en este siglo, la ciencia verdadera, que no es la de ningún partido, secta o iglesia, gracias a los indiscutibles servicios prestados a la sociedad, ha conseguido imponerse como fuerza social por sí misma y formar parte de ese conjunto de influencias políticas que constituyen la trabazón del Estado» (en *Partiti e Sindacati* cit., p. 86). Con un poco menos de optimismo escribía en el artículo «Un nuovo sistema di sociologia» (1888): «Me parece que la verdadera ciencia sólo puede hacernos esperar una reducción gradual de la influencia que la fortuna, la charlatanería y el fraude han tenido y tienen en el juego de la vida; pero disminuir no equivale a eliminar y la disminución misma no puede obtenerse sino de manera muy lenta y gradual» (en *Ciò che la storia* cit., pp. 644-45).

[42] «Pensieri postumi», n. 39, en *Ciò che la storia* cit., p.733.

[43] *De cive*, XIII, §9.

[44] *Elementi*, II, p. 197.

tica, de la relación política como relación entre embaucadores y embaucados, podía creer de verdad en el advenimiento de una política científica, fundada, como había de estarlo, en la razonabilidad de los deseos por parte de los gobernados, y en la cordura de los remedios por parte de los gobernantes. Si la naturaleza moral del hombre era siempre la misma y si con esa naturaleza la política se había servido siempre de fórmulas engañosas, ¿cómo podía esperarse razonablemente el advenimiento de la era científica? Y por lo demás ¿no había admitido el propio Mosca, al hablar de las fórmulas políticas, es decir, de los principios extracientíficos mediante los que los políticos justifican su poder, que eran científicamente falsas pero políticamente necesarias? Las diferentes fórmulas políticas, lo admitía, no son «vulgares charlatanerías, inventadas ex profeso para hacerse con la obediencia de las masas», sino que «corresponden a una auténtica necesidad de la naturaleza social del hombre» [45]. Fue perfectamente consciente de la distinción —de la que Pareto se ocupó extensamente en su *Trattato de Sociologia*— entre el valor científico de una teoría, es decir, su correspondencia con los hechos, y su valor ideológico, ésto es, su capacidad para estimular las acciones de los hombres. «Es cierto —escribió— que ninguna de las doctrinas religiosas y políticas que han cambiado la historia del mundo y han sido potentes factores de cohesión o disgregación social, que han contribuído al progreso o a la decadencia de muchos organismos sociales, ha estado basada en la verdad científica. La auténtica causa de su triunfo o de su rápida difusión hay que buscarla más bien en la aptitud que han mostrado para satisfacer ciertas tendencias intelectuales y morales de las masas» [46].

¿Y entonces? Si la naturaleza moral del hombre era difícilmente modificable, y si con esa naturaleza el hombre se dejaba persuadir más por las ideologías que por las teorías científicas, ¿cómo podía esperarse, aunque fuese a largo plazo, el advenimiento de una política basada en la ciencia en vez de en la ideología, si el hombre político debía contar siempre con la naturaleza humana? La pregunta resulta embarazosa. Y sin embargo creo que puede hallarse una respuesta en la visión que Mosca tenía del proceso histórico, del movimiento y la transformación de las clases sociales que veía —o creía ver— desarrollarse ante sus ojos. Ya en la *Teorica dei governi* había observado que hasta el momento la

---

[45] *Elementi*, I, p.110.
[46] «Inchiesta sul socialismo», en *Ciò che la storia* cit., p.653.

clase política se había reclutado fundamentalmente entre los ricos. Preveía con juvenil impaciencia que el progreso histórico marcharía en el sentido de conceder cada vez mayor importancia a la capacidad y al mérito, es decir, a la inteligencia y a la instrucción [47]; quería, por consiguiente, que el prestigio de la inteligencia fuese sustituyendo poco a poco al privilegio de la riqueza [48]. Planteado el problema político en términos de clase dirigente, se comprende que las transformaciones políticas deberían examinarse en función de la transformación de la clase dirigente [49]. Uno de los males de la sociedad italiana era el escaso aprecio que se sentía en los organismos políticos por el saber no diletante. En una ocasión, en la Cámara de Diputados, habiendo suscitado algunos murmullos entre el auditorio por una cita de Maquiavelo, exclamó con amargura: «Veo que en esta Cámara los profesores no se cotizan mucho» [50]. Entre las dos fuerzas antagónicas de los ricos y los pobres, veía cómo una tercera fuerza cobraba nueva importancia en la sociedad de su tiempo, la de la clase intelectual, que «no se consolida y hace sentir su influencia sino en un avanzadísimo estadio de la civilización [51]». ¿Cuál era la misión que en la renovación de la sociedad se confiaba a esta clase «materialmente débil en apariencia, porque no cuenta ni con el

[47] «... La instrucción superior pasará a ser la base de la formación de toda la clase política. Ciertamente el concepto es aún vago e indeterminado, por que las circunstancias todavía no lo hacen maduro, pero no nos cabe duda de que suyo es el futuro. Decimos más aún, que éste es uno de esos cambios sociales que se van madurando desde hace más tiempo y que la primera nación que sepa realizarlo, acertando por así decirlo con el momento histórico y aprovechándose del acierto, tendrá en el siglo venidero la hegemonía moral del mundo» («Teorica dei governi...» cit., pp.243-44). Cfr. también pp. 320-21.

[48] A propósito de la organización del ejército, de donde deseaba ver desterrado el privilegio de la riqueza, comentaba: «Las clases altas pondrán el grito en el cielo, especialmente en los países en los que no acostumbran a estudiar ¡Peor para ellos! Que se les obligue a estudiar y trabajar, éso es lo que queremos» («Teorica dei governi ...» cit., p. 257).

[49] Vid. en este sentido la conclusión de «Teorica dei governi...» cit., p. 327.

[50] «Sulla riforma della legge elettorale politica», discurso pronunciado en la Cámara de Diputados en la sesión del 19 de Julio de 1919, en *Ciò che la storia* cit., p. 374. Sobre la situación de escaso prestigio de la clase intelectual en Italia, cfr. «Le costituzioni moderne», cit., p. 529. En el artículo «Di due possibili modificazioni del sistema parlamentare in Italia» (1898), consideraba entre las debilidades del régimen parlamentario en Italia también «el poco prestigio y la escasísima importancia política de que goza en él el elemento más intelectual y más culto, cuando la cultura no va acompañada de algún otro coeficiente de influencia social» (en *Ciò che la storia* cit., p. 341).

[51] «Le costituzioni moderne», en *Ciò che la storia* cit., pp. 453-54.

dinero ni con el número», pero en realidad «fortísima, porque dirige intelectualmente todo el edificio social»? Al responder a esta pregunta Mosca expresaba una idea que ha reclamado ya nuestra atención. La misión confiada a la clase intelectual era la de «evitar los choques violentos y las revoluciones repentinas, realizando a conciencia esas lentas y graduales mejoras del organismo social, que han sido hasta la fecha las únicas que han sabido perdurar y que por lo general no se resuelven en la orgía de un día, en apariencias efímeras o en pompas de jabón» [52]. Pero ¿no era esa también la misión de la ciencia política? Precisamente porque coincidían la misión de la clase intelectual y la de la ciencia política, se explica la aparente contradicción entre el predominio constatable en la historia de las fórmulas anticientíficas y la confianza en el porvenir de la política científica. La política científica sería el efecto natural de una transformación social, a resultas de la cual se renovaría la clase dirigente enriqueciéndose con individuos menos proclives a los mitos políticos, más dispuestos a seguir la disciplina de la razón. A clase política nueva, nueva política. Si cabe por nuestra parte un comentario, también los políticos realistas tienen sus ideales y los científicos sus utopías. Por lo demás, en uno de los *Pensieri postumi*, nuestro autor deja escapar el presentimiento de ser un precursor [53].

Como dijimos al comienzo, Gaetano Mosca reprochaba a Maquiavelo no sólo lo reducido de sus conocimientos históricos, sino también un conocimiento de los hombres sacado más de los libros que de la realidad. El reproche nacía del hecho de haber él colocado siempre en la base de su investigación científica, además de la lectura de los libros de historia, el conocimiento directo de los hombres. En el prólogo a la *Teorica dei governi* escribió que había tenido como colaboradores a todos los autores de los libros que había leído y a todas las personas con las que había conversado; y explicaba del siguiente modo, sin entrar en profundidades, lo que hoy llamaríamos su método de observación directa, que, aun sin cuestionarios ni fichas perforadas, hacía jugar un importante papel a las entrevistas: «[...] todo cuando sucedía a mi alrededor servía para mis estudios; aunque no se reconozca generalmente esta gran verdad, es con todo rigurosamente cierto que un hombre que, aun distraído por otras preocupaciones, tenga

[52] «Le costituzioni moderne», en *Ciò che la storia* cit., p. 536. La reforma del Senado a la que apunta en este pasaje, se inspiraba precisamente en el principio de dar un papel cada vez mayor a la aristocracia intelectual (cfr. pp. 538-543).

[53] «Pensieri postumi», n. 55. en *Ciò che la storia* cit., p. 736.

la constancia de examinar siempre con atención una cierta cara de todo lo que le sucede, recoge una serie de interesantísimas observaciones sobre esa faceta, acabando por verla mejor que los demás. Eso es lo que he hecho yo, y siempre, como estudiante entre mis compañeros y mis profesores, como soldado en el cuartel, conversando con toda clase de personas, hombres de la llamada buena sociedad, empleados, magistrados, funcionarios, diputados, obreros, campesinos, cuando viajaba, al divertirme, ocupándome de mis asuntos, siempre, he fijado mi atención en un punto. En cada persona que he escuchado he examinado siempre qué importancia, qué papel desempeñaba en la vida pública; he recogido y anotado con idéntico cuidado todas cuantas opiniones acerca de temas políticos he escuchado, ya fuese la de mi zapatero o la de un ministro» [54].

Al leer sus libros se da uno cuenta de que los retratos del ministro ambicioso, del diputado intrigante, del burócrata entrometido, están copiados del natural. Las críticas al sistema parlamentario, que le hicieron famoso, son más el fruto de una mirada sin velos a los autores del drama —o de la farsa— que de elucubraciones jurídicas. Nunca olvidaba mirar tras las instituciones a los hombres que las movían. El sistema parlamentario iba bien en Inglaterra. ¿Por qué no funcionaba entonces en Italia? La culpa no era de las instituciones, sino de los hombres. Si la aversión a los demagogos animaba la polémica contra el socialismo, la que libra contra las sectas religiosas y las iglesias está movida por el odio a los fanáticos. Uno de los temas que predominan en los *Pensieri postumi* es el análisis de la mentira que impide la comprensión y la confianza entre los hombres [55]. El villano de su historia es el embaucador, el hipócrita, el que promete lo que no puede mantener. Deseaba que alguien escribiera un tratado sobre el arte de engañar [56], para desenmascarar a los pícaros. En un pasaje dicta lo que casi es una regla del buen conocedor de hombres: «Si se quiere estudiar el carácter de un hombre ha de observarse atentamente su mirada y su sonrisa, sobre todo la sonrisa, que cuando es desabrida y sarcástica revela casi siempre un carácter rastrero, o cuando menos el predominio de sentimientos poco elevados, como son el odio y la envidia» [57].

Como suele suceder a quien escruta severamente el espíritu humano, en el juicio que daba de los hombres había más sombras

[54] «Teorica dei governi ...» cit., p. 19.
[55] «Pensieri postumi», en *Ciò che la storia* cit., sobre todo pp. 725-30.
[56] «Pensieri postumi», n. 26, en *Ciò che la storia* cit., p.729.
[57] «Pensieri postumi», n. 24 en *Ciò che la storia* cit., p.729.

que luces; pero no tenía una concepción desolada o despiadada del hombre, como era, por ejemplo, la de Pareto. En el hombre veía una mezcla de bien y de mal [58], con una tendencia, si se contemplaba la historia globalmente, hacia el predominio del mal sobre el bien. El hombre manifestaba también instintos generosos y altruistas, desde luego, pero más valía que quien hacía profesión de historiador buscara, tras los motivos altruistas proclamados, los menos declarados, pero quizá más reales, de índole egoísta. En el escenario de la historia los personajes principales eran en el fondo los exaltados y charlatanes, del lado de la clase dirigente, y los fanáticos y los serviles entre la masa. «Si todos los hombres fueran normales y equilibrados la historia del mundo sería muy distinta y, también conviene confesarlo, muy monótona» [59]. El hombre moderado y razonable, no excesivamente pagado de sí mismo, no está llamado a realizar grandes cosas. El mensaje más amargo, el más desolado, es el que se contiene en el párrafo que cierra el capítulo sobre las iglesias: «En verdad el sentimiento que nace espontáneamente de una síntesis rápida y libre de prejuicios de la historia de los pueblos, es la compasión por las cualidades contradictorias de la pobre raza humana: tan rica en abnegación, tan presta en ocasiones al sacrificio individual y en la que, al mismo tiempo, cualquier intento más o menos afortunado —y, en ocasiones, desafortunado por completo— de alcanzar una mejora moral y más tarde material, va acompañado del desenfreno de odios, rencores y de las peores pasiones» [60]. Obsérvese: el hombre no desconocía el ansia real del bien. Pero el bien, esa pequeña cantidad de bien que emergía de un mar de horrores, siempre iba mezclado con el mal. ¿Hasta cuándo? Mosca tenía algunos de los rasgos característicos del conservador: además del realismo político, del sentido de la historia como maestra de vida, del pesimismo antropológico, del que ya hemos hablado, había en él una casi radical desconfianza en el progreso moral de la humanidad y en la fatalidad del progreso civil. Uno de sus latiguillos preferidos era: «Desde que el mundo es mundo ...» Precisamente, desde que el mundo es mundo las cosas habían ido por mal camino. ¿Había signos de cambio? Hasta ayer mismo los hombres se habían masacrado «por la interpretación de un dogma o de un pasaje de la Biblia; han seguido masacrándose y persiguiéndose en la actualidad para instaurar el reino de la libertad, la igualdad y la

---

[58] *Elementi*, I, p. 261.
[59] *Elementi*, I, p. 246.
[60] *Elementi*, I, pp. 289-90.

fraternidad; y probablemente se masacrarán, se perseguirán, se martirizarán atrozmente el día de mañana cuando, en nombre de la democracia social, quiera hacerse desaparecer del mundo todo rastro de violencia y de injusticia» [61]. Una de las conclusiones que consideraba más rica en posibilidades de aplicación, entre todas las que creía haber demostrado, era la incapacidad de cualquier teoría filosófica o religiosa para cambiar radical y duraderamente la naturaleza humana [62]. Rechazaba como ingenua y obtusa la teoría según la cual nada podía la violencia contra la verdad y la libertad, la verdad acabaría siempre triunfando contra la persecución y la libertad sería un remedio por sí sola. Decía de esta creencia que haría que la posteridad se riera a nuestras espaldas [63]. Aun cuando el lapso histórico transcurrido no sea demasiado largo, estamos ya lo bastante en la posteridad como para no poder reirnos de su predicción.

Era la suya una visión dramática de la historia, pero no tenebrosa. Aún en los períodos más oscuros había una luz, más o menos tenue, acaso sólo un resplandor, un destello que cruzaba las tinieblas: esa «pequeña aristocracia moral e intelectual» que, como dijo conmovido en 1923 al final de su obra mayor, «impide a la humanidad pudrirse en el fango de los egoísmos y de los apetitos materiales» y a la que se debe «que muchas naciones hayan salido de la barbarie y nunca jamás hayan vuelto a recaer en ella» [64]. A lo largo de todos sus estudios miró siempre a este «noble castillo» un poco apartado de la historia demasiado tumultuosa, allí donde enmudecen las pasiones humanas y sólo queda el amor por el hablar grave y justo, como a la morada en la que uno espera encontrar refugio y reposo. Y entró dignamente en él el día en que en el Senado, negándose a aprobar el proyecto de ley fascista sobre las prerrogativas del jefe del Gobierno (19 de Diciembre de 1925), fue, como él mismo dijo, el único que hizo el elogio fúnebre del gobierno parlamentario, que había combatido crudamente en sus años juveniles [65]. Y si reflexionamos sobre lo que sucedió en los veinte años siguientes, hemos de reconocer que la confianza en las aristocracias morales e intelectuales, que impiden a las naciones recaer en la barbarie, no había sido el sueño de un visionario, sino la juiciosa predicción del cultivador, como deseaba ser él, de una ciencia basada en los hechos.

---

[61] *Elementi*, I. p. 290.
[62] *Elementi*, I. p. 356.
[63] *Elementi*, I, p. 279; p. 381, n. 2.
[64] *Elementi*, II, p. 241.
[65] Vid., publicado en *Partiti e sindacati* cit., pp. 277-85.

Capítulo IX

PARETO Y LA CRITICA DE LAS IDEOLOGIAS

1. Más de medio siglo después de su publicación, el *Tratado de Sociología general* de Vilfredo Pareto es, al menos para los filósofos, un libro cerrado con siete sellos. Ciertamente Pareto no hizo demasiados esfuerzos para ganarse al lector, en especial al lector filósofo. Esas mil setecientas páginas de las que se componen los dos tomos no son de fácil lectura, como ya se ha hecho notar en diversas ocasiones. Pero, a fin de cuentas, me inclinaría a ser más indulgente que muchos de sus críticos. Pareto no es un escritor oscuro y, a su manera, tampoco desordenado: divide, más aún, desmenuza la inmensa mole de la obra en pequeños parágrafos, a veces de pocas líneas (en total, hay dos mil seiscientos doce), y salta de uno a otro con las oportunas llamadas, de suerte que si se tiene la paciencia de seguirle en este ir y venir la comprensión no resulta tan ardua y, sobre todo, se da uno cuenta de que, si la obra es un laberinto, su autor tiene firmemente asido el hilo, de modo que si nos dejamos guiar podemos estar seguros de que tarde o temprano acabaremos por encontrar la salida. Antepone incluso un índice de materias, auténtico sumario de los elementos fundamentales de la obra, al que sigue un índice de temas particulares, dispuesto por orden alfabético: ambos de la máxima utilidad para orientarse, prueba de propensión al orden y testimonio, aun para el lector más extraviado y más predispuesto en su contra, de que, a pesar del farragoso acumularse y apilarse de los materiales, existe un orden y vale la pena hacer algún esfuerzo para reconstruirlo.

El defecto, si acaso —porque hay un defecto, preciso es admitirlo, de lo contrario no se comprendería cómo es que, según

parece, la mayoría de los lectores se han estrellado una y otra vez en los escollos antes de ganar alta mar— es, a mi juicio, otro: Pareto es un autor desmesurado[1]. Y lo es, sí, en el sentido positivo de la palabra, por su ingenio cuya fertilidad y originalidad exceden la medida común, por la inmensidad de su erudición (incluso de recortes de periódico, pero no sólo de eso), por su extraordinaria capacidad de análisis, que es tal que no hay concepto al que no se divida a su vez en conceptos nuevos, y cada uno de éstos en otros tantos, en una proliferación de distinciones, subdistinciones, distinciones de las subdistinciones, que hace fatigoso y a veces ingrato el retorno al punto de partida; y ello cuando, entregados a las amenas digresiones, no lleguemos tan lejos que incluso olvidemos por completo volver hacia atrás. Pero desmesurado también en el sentido negativo del término, por carecer del sentido de la medida: cuando empieza con los ejemplos, y son las partes más atrayentes de la obra, no se sabe dónde y cuándo acabará. Teorías enteras o conjuntos de teorías son expuestas, criticadas, desmanteladas, reducidas a desechos informes, y casi siempre se trata de las mismas —los grandes chivos expiatorios, además de las religiones antiguas, son el iusnaturalismo, el solidarismo, el pacifismo, el *virtuismo*— de manera que la ejemplificación se torna digresión, discurso con sustantividad propia, en el que lo menos que puede suceder es que se pierda el hilo del razonamiento, sacando la impresión de estar leyendo cada vez un libro diferente. No tiene sentido de la medida —añado incidentalmente— ni siquiera cuando desfoga sus resentimientos contra las teorías de los adversarios: pero éste es otro tema, que por el momento no entra dentro de mis objetivos y paso por alto de buen grado.

2. Pero para explicar la impopularidad, o peor aún, el desdén que mostraron los círculos filosóficos hacia esta obra, hacen falta otras razones.

La primera y de mayor peso es que llegó en un momento poco propicio: para no reavivar la polémica anti-idealista, diré con la expresión más objetiva que se me ofrece que no era época de análisis, sino de síntesis. Pareto observaba los hechos, distinguía, clasificaba; los filósofos oficiales detestaban las distinciones y las clasificaciones, ponían todo su empeño en unificar. Guido de

[1] P. JANNACCONE, en su artículo «Vilfredo Pareto sociólogo», en la colección *Problemi attuali di scienze e di cultura*, cuaderno n. 10, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma, 1948 (reimpreso en el volumen conmemorativo que se cita más adelante) afirma: «El *Trattato* es ..., antes que nada, una desmesurada colección de hechos» (p. 23).

Ruggiero, en un apéndice a su historia de la filosofía contemporánea, inmediatamente después de haber revalorizado nada menos que a Alfredo Oriani, se apresuraba a demoler a Pareto al escribir: «He leído su *Tratado de Sociología general* con una sensación de suma amargura, contemplando cómo un escritor de tan enorme erudición histórica, de tan agudo sentido político y de tan grata austeridad científica, ha conseguido echar a perder sus eminentes cualidades en una obra abstracta y mecánicamente organizada». Y, reprochándole pasar del más abstracto esquematismo matemático al más menudo particularismo histórico (lo que en definitiva equivalía al reproche de haberse servido del método empírico-racional), le acusaba, con palabras de las que resultaría difícil defenderse por su invencible oscuridad, de no ser capaz de «adoptar una postura central y poseer concretamente los hechos en el pensamiento» [2]. Y tampoco Croce se quedó atrás: a pesar de la ferviente amistad por el «dignísimo hombre», la admiración por la obra económica de Pareto, «uno de los más agudos y eruditos economistas contemporáneos» [3], y el reconocimiento sin reservas de su probidad científica, de esa «virtud educadora que irradia de su conversación y de su ejemplo» [4], el juicio que dio del *Tratado* fue severísimo [5]. Y el pliego de cargos contenía los mismos de siempre: Pareto había pretendido tratar los actos espirituales «como objetos externos», clasificarlos, extraer de ellos uniformidades o leyes, y había llegado a construcciones que o carecían de sentido o eran triviales. Honestamente, de buena fe, quienes enseñaron filosofía desde 1910 hasta 1930 creían que nada de lo que Pareto había escrito en el *Tratado* podía ser de interés para un filósofo, que miraba hacia arriba, no hacia abajo, desdeñaba la desnuda empirie, compadecía a quienes se hallaban inmersos en ella y apuntaba al fundamento, al principio originario, a la unidad.

Por otra parte, y aquí podría verse la segunda razón de la incomprensión, Pareto nunca se mostró muy tierno con la filosofía. Mediante un juicio que podría compartir un positivista lógico de hoy (o mejor, de ayer), Pareto colocaba a la filosofía (o metafísica) junto con la teología, la religión, los mitos o las fábulas, entre las teorías que trascienden la experiencia y que por consi-

---

[2] *La filosofia contemporanea*, IV edic. Bari, Laterza, 1941, II vol., pp. 230 y 233.

[3] *Filosofia della pratica*, III edic. p. 275.

[4] *Conversazioni critiche*, serie IV, II edic., p. 170.

[5] *Conversazioni critiche*, cit., pp.167-70. El juicio se repite en «Politica in nuce», ahora en *Etica e politica*, III edic., p.245.

guiente carecen de todo valor de verdad (ya que por verdad debe entenderse la correspondencia con los hechos), siendo expresión de sentimientos y teniendo como mucho una función persuasiva o pedagógica y acaso también, pero no siempre, una utilidad social. Si nos pusiéramos a recoger del *Tratado* un buen florilegio de juicios sobre doctrinas filosóficas, condenadas como meras «derivaciones» (es decir, enmascaramientos pseudológicos de sentimientos) o incluso como «incomprensibles» (lo que un neopositivista llamaría «sinsentido»), sería como para componer casi una historia completa de la filosofía. Desde las primeras líneas se topa uno con la siguiente declaración de guerra: «Los metafísicos, en general, llaman *ciencia* al conocimiento de la *esencia* de las cosas, de los principios. Si por un momento admitimos esta definición, tendremos que decir que el presente trabajo no es en absoluto científico. No sólo nos abstenemos de indicar las *esencias* y los *principios*, sino que ni tan siquiera sabemos qué quieren decir esos términos» (§19). Recordemos, sólo a título de ejemplo, la crítica del imperativo categórico de Kant (§§1514-1521), la crítica de la teoría de la virtud de los estoicos (§§1905-1908), la reiterada demolición del pensamiento iusnaturalista antiguo y moderno (uno de sus blancos preferidos). Pero ni siquiera escatima sus dardos para los pontífices del positivismo, Comte y Spencer, que hozan en la metafísica creyendo mantenerse fuera de ella. Las filosofías pertenecen al campo de la fe y no hay puentes entre la fe y la ciencia. Con una sola frase basta para verlas metidas sin distinción en el mismo saco: «No existe una fe que sea más científica que otra, y tan trascendente respecto a la realidad experimental es el politeísmo como el cristianismo, ya sea católico, protestante, liberal, *modernista* o de cualquier otra secta; y lo mismo puede decirse de las innumerables sectas metafísicas, incluídas las kantianas, hegelianas y bergsonianas, y sin excluir a las positivistas de Comte, de Spencer y de tantos otros hombres valiosos, etc.» (§616).

Existe una tercera razón: la parte más atrayente del *Tratado*, o al menos aquella que a primera vista pareció más original y resultó también más pegadiza, era la que se refería a las élites y a su circulación. Ya fuese por la autoridad de la teoría, que Pareto había expuesto ya, aunque sumariamente, en escritos precedentes; a causa de la controversia con Mosca por la prioridad del concepto de clase política; por el aprovechamiento político inmediato al que la teoría podía prestarse (y que el propio Pareto no dejó de atribuirle en sus escritos de discusión política); o ya fuese, finalmente, sencillamente por el hecho de que se trataba de la parte más «sociológica» o por lo menos más fácil de reducir a la

sociología de todo el *Tratado*, que era a pesar de todo un tratado de sociología, lo cierto es que la teoría de las élites y la obra sociológica de Pareto fueron y son aún para muchos una misma cosa [6]. Pero esta teoría, presentada como teoría empírica de la ciencia política, no podía interesar sino mediana e indirectamente a la filosofía. En realidad, quien lea el *Tratado* se dará cuenta de que la famosa teoría de las élites, incluyendo en ella todos los problemas conectados con el equilibrio social, no ocupa más que una pequeña parte de la obra: se empieza a hablar de ella, *ex abrupto*, en el §2025, cuando se han consumido las tres cuartas partes de los dos tomos. La parte más importante del *Tratado*, al menos cuantitativamente —es una mera constatación de hecho— no habla ni de las élites ni del equilibrio social. A mi juicio, es también la más importante desde el punto de vista cualitativo. ¿Cuál es su contenido? Diré aquí brevemente, como adelanto, que el tema más importante, aquél que constituye el nervio de la obra, es el análisis del hombre, como diría Bergmann[7], en tanto que animal ideológico; es, en definitiva, una teoría y crítica de las ideologías. Pareto, es cierto, no utiliza nunca en el *Tratado* el término «ideología»[8], pero si entendemos por ideología, en el uso polémico de la palabra, un programa ético-político camuflado como teoría

[6] En el volumen, publicado a cargo de la Università Commerciale «Luigi Bocconi» de Milán, *Vilfredo Pareto. L'economista e il sociologo*, Milano, R. Malfasi, 1949, los artículos de caracter sociológico se refieren exclusivamente a la teoría de las clases y de las élites: A. LANZILLO, «L'equilibrio sociale e il classismo», pp. 349-68; G. DE MEO, «Circolazione delle aristocrazie e ricambio sociale», pp. 368-400. Por el contrario P. M. ARCARI pone de relieve la importancia de la crítica paretiana de las ideologías en la bella introducción que precede a la antología de escritos paretianos, donde se dice que las ideologías han constituído, después del empeño metodológico, el segundo acicate, la segunda exigencia espiritual a la que responde la sociología (*Pareto*, a cargo de P. M. Arcari, Firenze, L'Arco, 1948, p. 13).

[7] Me refiero al artículo «Ideology», en *The Metaphysics of Logical Positivism*, New York, Longmans, Green and Co., 1954, pp. 300-25; ahora también en traducción al italiano, con el título «Dell'ideologia», en *Occidente*, XI 1955, pp. 519-37.

[8] Pero sí lo usa en los *Systèmes* a propósito de Marx (II, p.391) y de Sorel (II, pp. 401-02) y lo utiliza para enunciar una de sus tesis fundamentales: «Aunque quisiera contestarse la utilidad de los sentimientos humanitarios —en cierta medida y por clases más o menos extensas de individuos— no podría negarse su existencia ni que la ideología forma parte integrante del carácter del hombre civilizado. Querer arrinconar por completo estos sentimientos, esta *ideología* y todo lo que lleva anejo, es caer de lleno en el error de la gente, que cree que el hombre puede prescindir por completo de la religión y sustituirla por simples nociones científicas» (II, pp. 401-402).

científico-filosófica (de ahí la técnica, tan característica en la lucha ideológica, del «desenmascaramiento») y, refiriéndonos siempre a Bergmann (sobre quien, por otra parte, me inclinaría a pensar que no ha dejado de pesar la influencia de Pareto)[9] definimos «enunciado ideológico» como «un juicio de valor disfrazado de, o al que se toma por, un enunciado de hecho», no cabe duda de que el fenómeno humano de la ideologización siempre estuvo presente en la mente de Pareto como uno de los principales objetos de sus intereses teóricos y humanos[10].

Pero si todo ello es cierto, el *Tratado* concierne, tiene que concernir también a los filósofos.

3. Para Giuseppe La Ferla, que ha tenido el mérito de llamar la atención de un público más amplio que el de los economistas y sociólogos sobre la personalidad de Pareto[11], la importancia de éste no estaría ni en la elaboración de una sociología científica ni en el descubrimiento de una nueva filosofía política, sino en la crítica ininterrumpida, despectiva cuando no caústica, realizada con vena iluminista, de la estupidez humana tal cual se manifiesta, por un lado, en lo absurdo de las teorías que se predican para empujar al rebaño humano, y, por otro, en la credulidad de los que se dejan guiar. Habría que comparar a Pareto, según nuestro autor, no con

[9] Resulta sintomático que para poner un ejemplo «flamante» de ideología Bergmann cite la teoría del derecho natural, precisamente la teoría contra la que Pareto lanzó la mayor parte de sus dardos. Bergmann no cita a Pareto, aunque sí a Mannheim, a quien atribuye el mérito de haber dado curso a los términos «ideología» e «ideológico» «en la segunda y actual etapa de su carrera en las ciencias sociales» (p. 526). Mannheim había distinguido dos significados de «ideología»: un significado particular, cuando denota que somos escépticos frente a las ideas y representaciones presentadas por nuestro oponente», que se consideran «como simulaciones más o menos conscientes de la naturaleza real de una situación»; y una noción global, cuando hablamos de la ideología de una época o de un determinado grupo social pretendiendo referirnos a las características del espíritu de esa época o de ese grupo (*Ideology and Utopia*, London, Routledge and Kegan Paul, 1936, pp. 49-50). [Hay trad. cast. de Eloy Terrón, *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*, pról. de Louis Wirth, Madrid, Aguilar, 1966]. El significado que se emplea aquí es exclusivamente el primero.

[10] Después de la publicación de este artículo (1957) el tema ha sido recogido y ampliado por el mayor estudioso alemán de Pareto, G. Eisermann, que cree que a propósito de la sociología de Pareto puede hablarse más que de una crítica de las ideologías, de una auténtica sociología del saber («Vilfredo Pareto als Wissenssoziologe», en *Kyklos*, XV, 1962, pp. 427-64; vid., en particular p. 447). Cfr. también las páginas que dedica a Pareto C. MONGARDINI, *Storia del concetto di ideologia*, Roma, Mario Bulzoni ed., 1968, pp. 96-119.

[11] *Vilfredo Pareto, filosofo volteriano*, Firenze, La Nuova Italia, 1954.

Comte y Spencer, fundadores de la sociología científica, ni con Maquiavelo y Guicciardini, fundadores de la concepción realista de la política, sino más bien con los Bayle, Voltaire, Galiani, con todos los desenmascaradores de mitos en nombre de la razón clara y distinta y de la investigación desinteresada de los hechos [12]: «Poco vale el *Tratado de sociología general* cuando se lee como la obra de un sociólogo positivista, acaso con mayor ingenio y más perspicaz conocimiento histórico y experiencia política y humana que los sociólogos positivistas del XIX: para sacar provecho de él hay que leerlo como la obra de un autor iluminista, que por error nació a mediados del XIX, pero que conserva de cualquier modo la manera de contemplar la sociedad y de valerse de la ciencia propia de un iluminista del XVIII» [13].

Desde que se publicó el libro me pareció que el autor de esas páginas iba por buen camino[14]. Pero ahora quisiera explicar mejor por qué creí y sigo creyendo que se quedó a la mitad. Comparte por desgracia el prejuicio espiritualista (¡tan pertinaz y entorpecedor!) según el cual el hombre en sociedad no puede ser objeto de una ciencia de tipo empírico; detesta las clasificaciones; le fastidian las distinciones demasiado sutiles; no puede soportar los esquemas abstractos; habla de «insulsas elucubraciones sociológicas» e invita al lector a pasar por alto cuanto hay de sociológico en el *Tratado*, «es decir, el abstraccionismo clasificatorio y el esquematismo vacuo» [15]. Y para ensalzar al iluminista rebaja al científico hasta llegar a decir, con juicio infundado e injusto: «Pareto carecía de lo que se llama vocación científica» [16]. Me parece que esta contraposición entre espíritu iluminista y vocación científica impide a La Ferla captar la originalidad de la obra de Pareto, que estriba precisamente en la fusión de una fuerte vocación científica con el espíritu iluminista. Reducir el *Tratado de sociología* a un *Dictionnaire philosophique* significa captar su aspecto más atrayente y acaso escandaloso, pero no su construcción y su método, que es

---

[12] JANNACCONE, en el artículo citado, escribió: «Especialmente las páginas que desenmascaran las mentiras de la política o las hipocresías de las costumbres tienen a menudo el color y el tono de los escritores más afines al espíritu de Pareto: la vena satírica de un Aristófanes, la fría clarividencia de un Maquiavelo, la dura impasibilidad de un Hobbes, el escepticismo burlón de algún francés del XVII, la ironía más sutil pero no mordaz de un Anatole France».

[13] *Op. cit.*, p. 51.

[14] En *Rivista di filosofia*, XLVII, 1956, pp. 233-34.

[15] *Op. cit.*, pp. 36-38.

[16] *Op. cit.*, p. 50.

el de una investigación ejecutada científicamente, en la que las clasificaciones y distinciones, los «esquemas abstractos», son parte esencial e incluso constituyen su producto más digno de atención. El amplísimo material documental recogido por Pareto parece, cuando se lee a La Ferla, fin en sí mismo, o empleado en todo caso con fines de crítica social (la defensa del liberalismo). Y sin embargo es objeto de una investigación empírica, o mejor, clasificatoria, que conduce a una acabada teoría del ideologizar humano. Lo que le interesa a Pareto es llegar, mediante la crítica de las ideologías, a elaborar una teoría de la ideología: y precisamente es esa teoría de la ideología la que distingue al *philosophe* dieciochesco del sociólogo actual. Si existe una prueba de su genuina vocación científica, reside precisamente en el hecho de que no se limita a ironizar o burlarse, sino que convierte aquello que despierta su ironía o su burla en objeto de investigación científica. Podrán discutirse los resultados de estas investigaciones (aunque aquí trataré de mostrar que aún hoy son dignos de estima), pero lo que no cabe ignorar, como no sea a causa de un prejuicio antisociológico, es que esa investigación constituye el tema predominante del *Tratado* y que, tras el hombre que ridiculiza la estupidez humana, está el científico que trata de explicarla con buen método empírico. De otro modo no se comprendería cómo es que Pareto, «filósofo volteriano», rechaza a Voltaire y al volterianismo cada vez que se cruzan en su camino. Y a decir verdad, el racionalismo abstracto de los ilustrados aparece ante sus ojos de científico moderno como una metafísica igual a todas las demás, que impone a los hechos ciertos principios a priori y no extrae los principios de los hechos [17]. Hasta el punto de que si nos fijamos no en la similitud del combate contra las religiones, sino en la teoría acerca de la función y el valor social de las religiones, veremos que la concepción sociológica paretiana dista mucho de poderse llamar

[17] Pareto atribuye a los escritores iluministas la concepción según la cual el progreso de la sociedad depende del progreso de la razón y comenta: «No se dan cuenta todas estas personas de que el culto a la *Razón*, a la *Verdad*, al *Progreso* y a otras entidades por el estilo, forma parte, como todos los cultos, de las entidades no-lógicas. Aquél ha nacido, crecido y continúa prosperando para enfrentarse a otros cultos; del mismo modo que en la sociedad pagana los cultos orientales surgieron por contraposición al culto politeísta grecorromano» (§304). La crítica a la idea de progreso, junto con la teoría del proceso ondulatorio y la exaltación de la violencia, constituye según G. PERRIN uno de los rasgos característicos de la filosofía de la historia de Pareto (cfr. «Thèmes pour une philosophie de l'histoire dans le traité de sociologie générale», en *Cahiers Vilfredo Pareto*, n. 1, 1963, pp. 27-38; y *Sociologie de Pareto*, París, PUF, 1966, pp. 206 y ss.).

«ilustrada»; es más, si se tiene en cuenta la convicción, expresada en cada página, de que las creencias son efecto de un dato permanente y profundo del espíritu humano, teniendo por consiguiente una función social insustituible y no siempre maléfica, habría que situarla en todo caso del lado de las interpretaciones historicistas: «Resulta sorprendente —escribe— que Voltaire y Montesquieu hayan seguido caminos opuestos, aunque igualmente erróneos [en la interpretación de las religiones antiguas], y que ninguno de los dos haya pensado en un desenvolvimiento espontáneo de las acciones no lógicas» (§315). Y comenta: «Hay desde luego charlatanes que sacan partido del espiritismo, pero sería absurdo suponer que han sido sólo las artimañas de esos charlatanes las que han dado origen al espiritismo» (§316).

4. Desde la introducción a los *Sistemas socialistas* (1902), Pareto expuso una de sus tesis fundamentales: el hombre no es un ser puramente racional, sino también y sobre todo un ser de sentimientos y de fe, pero, aún siendo instintivas la mayor parte de las acciones humanas, quien las ejecuta siente una sensación de placer al presentarlas como si tuvieran motivos racionales, de donde nacen las «teorías», que consisten en explicaciones a posteriori y por lo general falsas de lo que los hombres creen y hacen. Desde entonces, al comenzar el examen y la crítica de los sistemas socialistas, consideró obligado objeto de estudio tanto el fenómeno objetivo, es decir, los *hechos* reales que se manifiestan bajo los sistemas, como el fenómeno subjetivo, ésto es, los *razonamientos* que se utilizan para justificar aquellos hechos. La hipótesis de trabajo, a confirmar en el curso de la investigación, era que en la mayor parte de los casos los razonamientos no correspondían a los hechos, eran falsos, y no eran la causa principal de las transformaciones sociales, es decir, eran además socialmente ineficaces.

No está de más recordar que con estas observaciones Pareto demostraba tener bien aprendidas algunas lecciones de Marx: la inversión de la relación tradicional entre teoría y praxis, el valor secundario de la teoría respecto a la acción, el concepto de la teoría como superestructura, en una palabra, el significado y la función de las ideologías en la historia. A pesar de la polémica antimarxista, Pareto ha de ser considerado como libre continuador de uno de los aspectos más vivos y desconcertantes del marxismo teórico, según el cual los hombres se sirven con frecuencia de su razón (exaltada por los metafísicos como órgano de la verdad) no para descubrir y comunicar la verdad, sino para deformarla o esconder-

la (aunque en la mayoría de los casos lo hagan de buena fe) [18]. El *Tratado de sociología general* es, en la parte que con diferencia predomina, un desarrollo analítico —realizado sobre un inmenso material documental y con pretensiones clasificatorias y sistemáticas propias de un científico de la naturaleza— de la crítica de las ideologías iniciada por el marxismo. Comentando el materialismo histórico en los *Sistemas socialistas* y mostrando aprecio por su valor científico, le contrapone sarcásticamente a cuantos «aún en nuestros días» pretenden «explicar los hechos con las ideas que profesan los hombres» y prorrumpe en una serie de exclamaciones que contienen el núcleo de su teoría: «¡Cómo si las acciones de los hombres no fueran sino la consecuencia de deducciones rigurosamente lógicas, de ciertas premisas preexistentes en el espíritu humano! ¡Cómo si las circunstancias en que los hombres se encuentran no influyeran en sus ideas! Las concepciones metafísicas, arrojadas fuera del campo de las ciencias naturales, se han refugiado en el de la sociología, y es necesario ir a su encuentro y expulsarlas» [19]. Pareto siente el mismo recelo ante el hombre como animal racional que en su tiempo tuvieron Maquiavelo y Vico y, como ellos, confía en que la «verdad efectiva» sólo podrá ser hallada por quien se fije en el hombre carnal y pasional, rasgando los tupidos velos tejidos por la «jactancia de los eruditos». El espíritu de su obra puede quedar ejemplificado con la siguiente frase, que evoca una no muy diferente del joven Marx: «Quién [...] emprende el estudio de los fenómenos sociales se detiene en las manifestaciones de la actividad, es decir, en las derivaciones, sin remontarse a los motivos de la actividad misma, ésto es, a los residuos. Así ha sucedido que la historia de las instituciones sociales se ha convertido en la historia de las derivaciones, y a

[18] Por lo demás la polémica antimarxista de Pareto se refiere más a la economía de Marx que a la sociología. En los *Systèmes socialistes* afirma que «la parte sociológica de la obra de Marx es, bajo el aspecto científico, muy superior a la económica» (II, p. 386); y que «la interpretación científica de la concepción materialista de la historia se aproxima más a la realidad y tiene todas las características de una teoría científica» (II, pp. 389-390). El siguiente parágrafo del *Trattato* puede valer como juicio de conjunto acerca de Marx: «El *materialismo histórico* ha sido un progreso científico notable, porque ha ayudado a poner en claro el carácter contingente de determinados fenómenos, como el fenómeno moral y el fenómeno religioso, a los que se daba —y aún se da por muchos— un carácter absoluto. Además tiene ciertamente una parte de verdad, que está en la interdependencia del fenómeno económico y el resto de los fenómenos sociales; el error está en haber transformado esa interdependencia en relación de causa a efecto» (§829).

[19] *Systèmes*, II, pp. 392-93.

menudo en la historia de simples parloteos. Se ha creído hacer la historia de las religiones haciendo la historia de las teologías; la historia de la moral, haciendo la historia de los sistemas morales; la historia de las instituciones políticas, haciendo la historia de las teorías políticas» (§1402).

Partiendo de estas premisas se comprende que Pareto, al disponerse a estudiar la sociedad con pretensiones científicas —es decir, con el propósito de verificar hechos y uniformidades en los hechos y no de predicar un programa político, ni de expresar sus propios sentimientos o deseos— se encontrase ante la ingente tarea de arrancar de raíz cuanto estorbaba a la comprensión objetiva de las acciones humanas, de desbrozar el terreno de las ideologías para ver cómo tras ellas se mueven los hombres de carne y hueso[20]. El material al que podía acceder el sociólogo era un material en bruto porque, tanto si leía lo que los hombres habían contado de sí mismos en tiempos pasados o escuchaba a sus contemporáneos, como si se remitía a relatos históricos, a libros de edificación religiosa o de propaganda política, o a obras de teoría filosófica, las acciones de los hombres iban en todo caso envueltas en un ropaje lógico o pseudológico, entreveradas de explicaciones, justificaciones, argumentaciones con fines persuasivos, aderezos decorativos, que impedían el reconocimiento inmediato de su naturaleza y de su intencionalidad real. Una sociología científica que quisiese llegar hasta el núcleo y no quedarse en la engañosa superficie, afirmar o negar proposiciones empíricamente verificables, y no expresar sentimientos en conflicto con otros sentimientos y aumentar con ello la confusión de las lenguas, debía antes que nada ver claro, si se me permite el juego de palabras, en medio de la permanente labor de oscurecimiento que los hombres habían llevado a cabo con fines prácticos o por un natural instinto combinatorio respecto a los móviles reales de sus acciones. Y más aún si se tiene en cuenta que esta labor de oscurecimiento era a su vez un dato ineliminable de la naturaleza de la sociedad humana, como la nube de tinta negra es una característica natural de la

[20] «Las acciones no-lógicas suelen ser vistas bajo el aspecto lógico por quienes las realizan y por quienes reflexionan acerca de ellas, por quienes hacen su teoría. De ahí surge la necesidad de una operación de suma importancia para nuestro estudio, que se orienta a retirar esos velos y a reencontrar las cosas que están ocultas debajo de ellos» (§249,II). Y en otro lugar: «Y es precisamente por eso por lo que estamos estudiando las distintas teorías, no tanto para conocerlas directamente como para llegar, a través de ellas, al conocimiento de las inclinaciones a partir de las cuales se originan» (§466).

sepia. Y si para descubrir a la sepia hace falta disipar la nube, para comprender y describir las acciones humanas hacía falta antes que nada limpiar el terreno de falseamientos conscientes o inconscientes.

Así se explica cómo es que el estudio de las ideologías ha ocupado un lugar tan importante en un tratado de sociología, hasta el punto de llegar a ser el tema cuantitativamente predominante y de inducirnos a considerarlo, tal y como se decía al principio, más como una crítica y análisis de las ideologías que como una investigación sobre la forma y equilibrio de la sociedad. Por otra parte, justo al comienzo de las consideraciones metodológicas preliminares con las que se abre el *Tratado*, Pareto se había curado en salud, hasta casi advertir al lector que no esperase lo que él no quería darle: «Dicho estudio [de las teorías] es muy útil para la sociología, porque en buena parte de esas proposiciones y teorías reside la imagen de la actividad social, e incluso con frecuencia sólo gracias a ellas podemos enterarnos de las fuerzas que actúan en la sociedad, es decir, de las disposiciones e inclinaciones de los hombres. Por eso aquí nos ocuparemos extensamente de ellas» (§8). Y en el índice de materias, en la voz *Derivaciones*, en un apartado rincón de la obra, se lee esta frase, que es una auténtica clave de comprensión: «Todo el presente trabajo es una investigación de la realidad que se esconde bajo las derivaciones de las que tenemos noticia por los documentos» (p. XXVI, col. I).

5. El descubrimiento de la importancia de las ideologías en la historia constituía después de todo el presupuesto para la realización del programa, tan importante para Pareto, de una sociología científica. Y lo constituía en un doble sentido: por un lado, porque permitía llegar a observar los móviles reales y no aparentes de las acciones humanas y distinguir lo principal y lo accesorio en la formación del equilibrio social; por otro, porque invitaba al sociólogo a esa cautela crítica, a ese cuidado en las deducciones y en las argumentaciones, a ese control de las propias predilecciones y aversiones, que eran los únicos que podían impedir que una obra científica se transformase a su vez, subrepticiamente, en una nueva ideología.

La discusión en favor de una sociología científica, que tanto lugar ocupa en las consideraciones preliminares y se repite a todo lo largo del *Tratado*, apunta siempre en dos direcciones: hacia quienes toman los discursos que elaboran los hombres acerca de sus creencias por sus creencias mismas, sin darse cuenta de que el hombre no es un animal lógico, o al menos lo es sólo en parte; y hacia quienes se dejan guiar en la investigación por sus propias

pasiones y en lugar de informarnos sobre qué ha sucedido nos hacen saber qué es lo que ellos desearían que hubiera sucedido [21]. Los primeros carecen de espíritu crítico hacia las cosas y se dejan engañar; los segundos carecen de espíritu crítico hacia sí mismos y engañan. Cuando una investigación sociológica incurre en el primer defecto se dice que no respeta el criterio de verdad; cuando incurre en el segundo, se dice que viola el deber de imparcialidad. Y ambos defectos, ocioso es decirlo, son parientes próximos y a menudo donde se encuentra uno se halla también el otro, como por ejemplo en la sociología positivista, que no es ni más ni menos que una metafísica social, con el agravante de que se nos presenta presuntuosamente con la pretensión de ser acogida como ciencia[22]. Precisamente porque la sociología no ha reconocido la capital importancia que la función de la ideologización tiene en el obrar humano es por lo que le ha costado y le cuesta convertirse en una ciencia experimental. Pareto se lamenta con frecuencia del atraso científico de la sociología. Pero en honor a la objetividad, que es mérito del científico, no cierra los ojos ante las razones históricas de ese atraso: ya que el hombre es un ser no-lógico que tiende a expresar sus sentimientos y a inculcarlos a los demás, es bastante más difícil para un estudioso del mundo humano alcanzar ese espíritu de objetividad e imparcialidad que es propio del estudioso de las ciencias naturales; y secundariamente, a causa de la independencia que existe, como veremos con más detalle a continuación, entre la verdad de una teoría y su utilidad social (una teoría verdadera puede ser socialmente perjudicial y una falsa socialmente útil), una verdad experimental acerca del mundo físico tiene mayores posibilidades de ser inofensiva y por tanto se tolera con mayor facilidad que una verdad experimental acerca del mundo humano.

Pareto vuelve una y otra vez sobre el programa de una sociología científica, entendida como teoría lógico-experimental, con la seguridad de ser un innovador o al menos de haber subido un peldaño más que sus predecesores. Resultan esenciales los nueve puntos fijados en el §69, de los que el primero nos remite al

---

[21] «En las ciencias sociales hay que estar en guardia principalmente contra la intromisión de los sentimientos del autor, que lleva a investigar no lo que existe, sin más, sino lo que *debería* existir para ajustarse a sus sentimientos religiosos, morales, patrióticos, humanitarios o de otro tipo» (§2411).

[22] «Observe ahora el lector que la mayor parte de las teorías que han circulado hasta la fecha sobre materias sociales se aproximan al género de teorías en las que toman parte entes no-experimentales, aunque usurpan la forma y la apariencia de las teorías experimentales» (§ 476).

tema principal de la investigación, constituído por las creencias religiosas, metafísicas o morales, de las que no se entrará a juzgar su valor intrínseco (la llamada «verdad»), sino su función social. En el punto dos afirma que el terreno en el que se moverá será exclusivamente el de la experiencia y la observación, del que no dice que sea superior ni inferior al de las creencias y los sentimientos (lo que sería en todo caso un juicio de valor contrario al espíritu de la investigación desinteresada), advirtiendo que es distinto, por lo que sería «necio e inútil» oponer la experiencia a los principios que la trascienden y viceversa (punto tercero). En el punto cuarto afirma que partirá de los hechos para construir teorías, y que por lo tanto la investigación será contingente, relativa y sus resultados meramente probables, válidos en los límites del tiempo y la experiencia que nos son conocidos (punto quinto). No buscará las pruebas sino en la experiencia y la observación, con las consecuencias lógicas que ello comporta, «excluyendo cualquier prueba que provenga del acuerdo con los sentimientos, de la evidencia interna, del dictado de la conciencia» (punto séptimo), y procederá por aproximaciones sucesivas (punto noveno). Finalmente dos puntos se refieren específicamente a la crítica lingüística: hay que razonar exclusivamente sobre las cosas y no sobre los sentimientos que suscitan en nosotros los nombres de las cosas lo que en definitiva constituye el problema de la distinción entre cuestiones de hecho y cuestiones verbales (punto sexto); hay que utilizar solamente vocablos que correspondan a objetos y poner el máximo cuidado para que tengan un significado lo más preciso posible, lo que constituye el problema del rigor lingüístico, fundamental para la construcción de cualquier teoría que pretenda ser científica (punto octavo).

6. Todo el estudio de las ideologías (seguimos usando esta expresión que, como ya hemos advertido, no es paretiana, siendo «teoría» la expresión genérica que utiliza Pareto) procede según la clasificación expuesta en uno de los primeros parágrafos del *Tratado* (el decimotercero), que es la clave de bóveda de la sistemática de la obra. Las ideologías se consideran bajo tres aspectos: el aspecto *objetivo*, el aspecto *subjetivo* y el aspecto de la *utilidad social*.

Desde el primer aspecto se las estudia con independencia del sujeto que las ha producido y del sujeto que las recibe, e independientemente de su utilidad social; el criterio con que se analizan en este primer tipo de investigación es exclusivamente el de su diferencia con las teorías lógico-experimentales, las únicas que merecen el nombre de científicas. En cualquier teoría (sea o

no científica) se pueden distinguir dos componentes, el material que utiliza y el nexo con que los datos van unidos entre sí. El material puede ser experimental y no experimental; el nexo puede ser lógico y no lógico. De ahí surgen cuatro posibles categorías: teorías experimentales con nexo lógico, teorías experimentales con nexo no lógico, teorías no experimentales con nexo lógico y teorías no experimentales con nexo no lógico. De estas cuatro categorías sólo la primera cubre el ámbito de las teorías lógico-experimentales, es decir, de las teorías científicas. Todas las demás corresponden a teorías no científicas, si bien en distinto grado, y representan un amplísimo campo de lo que hasta aquí hemos venido llamando «ideologías». Por tanto podemos precisar que las ideologías se caracterizan siempre: o por un material no experimental, por ejemplo por un conjunto de datos provenientes no ya de la observación empírica, sino de creencias religiosas, de entidades metafísicas, de pretendidas iluminaciones interiores, etc.; o bien por nexos no lógicos, por ejemplo, sofismas verbales o razonamientos artificiosos, que a menudo se emplean, aunque sea inconscientemente, para engañar al que escucha. Al estudio de las ideologías, consideradas como teorías no lógico-experimentales, están dedicados fundamentalmente dos capítulos del *Tratado* (el cuarto y el quinto).

Desde el segundo aspecto, las ideologías se consideran desde el punto de vista de las razones (subjetivas) por las que son producidas y aceptadas. Y puesto que la principal razón por la que son producidas no es la de formular proposiciones empíricamente verificables sobre tal o cual fenómeno, sino la de persuadirnos nosotros mismos y a los demás para que creamos ciertas cosas o realicemos ciertas acciones, la de suscitar ciertos sentimientos para que de ellos deriven ciertas acciones, y, puesto que la principal razón por la que se aceptan no es la convicción de su verdad, sino la concordancia con los propios sentimientos, con este segundo aspecto se hace referencia no a su verdad o falsedad, sino a su fuerza persuasiva. Quien elabora teorías lógico-experimentales no se propone el objetivo de persuadir a los demás; claro que, aunque se lo propusiese, sería un ingenuo, porque la mayor parte de la gente se deja persuadir más fácilmente por discursos que apelan a sentimientos que por enunciados de verdades experimentales [23].

[23] «El que quiere persuadir a los demás en materia de lo que se llama aún *ciencia social* se dirige principalmente a los sentimientos y añade consideraciones de hecho y deducciones lógicas de hechos; y así debe obrar si quiere que lo que se dice sea eficaz, ya que si dejase a un lado los sentimientos a bien pocos persuadiría y quizá ni siquiera se haría escuchar, mientras que si, por el contrario, sabe estimularlos oportunamente, su discurso se considerará elocuente» (§76).

La función social de ejercer una labor de persuasión se confía a las ideologías. Por tanto, una vez examinado el problema de la correspondencia de las ideologías con los criterios propios de las teorías científicas y resuelto negativamente, queda abierto el estudio de los medios con los cuales cumplen aquellas su función social, que no es la de demostrar algo, sino la de hacer una labor de persuasión, es decir, la de influir en el comportamiento ajeno. Como se sabe, Pareto da el nombre de «derivaciones» a los razonamientos más o menos especiosos bajo los cuales disfrazan los hombres sus instintos para imponerlos. El estudio de las derivaciones, que es en definitiva el estudio de las teorías no lógico-experimentales bajo el aspecto subjetivo, ocupa casi tres capítulos (el noveno, el décimo y el undécimo) [24].

En cuanto al aspecto de la utilidad social, significa que las ideologías, independientemente de su verdad o falsedad y de su fuerza persuasiva, pueden ser útiles o perjudiciales para la sociedad, entendida la sociedad como un equilibrio de fuerzas tal que, si desaparece, aquella entra en decadencia o se disuelve. Quien estudie las ideologías, por consiguiente, no debe pasar por alto la valoración de cuáles sean los distintos grados de su utilidad social, lo que constituye un tipo de valoración muy distinto de los otros dos. Una de las tesis que Pareto repite con más insistencia, y sobre la que volveremos, es que el que una teoría sea verdadera experimentalmente no implica que sea socialmente útil, y el que sea socialmente útil no implica que sea verdadera experimentalmente [25]. Del mismo modo, puede darse el caso de que una teoría dotada de gran fuerza persuasiva sea perjudicial, y viceversa, que una ideología socialmente útil carezca de fuerza persuasiva

---

[24] «El estudioso de la lógica ha concluído su trabajo cuando descubre el error de un razonamiento, cuando pone en claro un sofisma; ahí comienza en cambio el trabajo del estudioso de la Sociología, que debe investigar cómo es que esos sofismas se aceptan, persuaden. Los sofismas que no son sino sutilezas lógicas poco o nada le interesan, porque no alcanzan un consenso amplio entre los hombres; por el contrario los sofismas —o incluso los razonamientos bien hechos— que son aceptados por muchos le interesan de manera principal. La lógica busca por qué es erróneo un razonamiento; la Sociología, por qué alcanza un amplio consenso» (§1411).

[25] «Ruego por tanto al lector que tenga presente en todo momento que cuando afirmo que una doctrina es absurda no pretendo en modo alguno afirmar implícitamente que es perjudicial para la sociedad, es más, puede ser utilísima. Y a la inversa, cuando afirmo que una teoría es útil a la sociedad, no pretendo en absoluto afirmar implícitamente que es verdadera experimentalmente. En suma, una misma teoría puede ser ridiculizada desde el punto de vista experimental y respetada desde el punto de vista de la utilidad social y viceversa» (§73).

y por tanto resulte inoperante. Añadiré, para ser completo, que en este tercer aspecto Pareto introduce una distinción entre la utilidad o el daño de los sentimientos que una teoría pone de manifiesto y la utilidad o el daño de la teoría misma, y distingue aún entre la utilidad respecto a quien produce y respecto a quien recibe la teoría, de manera que también aquí la pregunta de si una teoría es útil o perjudicial se subdivide en cuatro preguntas. A este aspecto se dedica parcialmente el capítulo decimosegundo.

El mismo Pareto resume la clasificación de las teorías en un breve pasaje que merece la pena citar íntegramente: «En suma, dada, por ejemplo, la proposición expresa según la cual A es igual a B, tenemos que resolver las siguientes cuestiones: 1. *Aspecto objetivo.* Semejante proposición, ¿es o no conforme a la experiencia? 2. *Aspecto subjetivo.* ¿Por qué determinados hombres dicen que A es igual a B? ¿Por qué otros hombres lo creen? 3. *Aspecto de la utilidad.* ¿Qué utilidad tienen los sentimientos manifestados por la proposición A a es igual a B para quien la enuncia? ¿Y para quien la acepta? ¿Qué utilidad tiene la teoría misma, según la cual A es igual a B, para quien la genera? ¿Y para quien la acepta?» (§14).

7. Para un estudio de las ideologías, y aunque sólo fuera para un planteamiento más claro de las discusiones ideológicas en las que de continuo nos vemos envueltos, me parece de sumo interés este triple criterio de distinción formulado y aplicado extensamente por Pareto en su *Tratado*.

En resumen, del análisis paretiano se desprenden dos tesis fundamentales: 1) toda ideología puede ser considerada según su grado de *verdad*, según su grado de *eficacia* y según su grado de *utilidad*; 2) cada uno de estos criterios es independiente de los demás, de donde se derivan las siguientes afirmaciones: a) que una teoría sea verdadera no implica que sea eficaz y útil, y a la inversa, que una teoría sea falsa no implica que sea ineficaz y perjudicial; b) que una teoría sea eficaz no implica que sea verdadera y útil, y a la inversa, que una teoría sea ineficaz no implica que sea falsa y perjudicial; c) que una teoría sea útil no implica que sea verdadera y eficaz, y a la inversa, que una teoría sea perjudicial no implica que sea falsa e ineficaz. A partir de estas afirmaciones cabe imaginar una considerable variedad de situaciones abstractas: a) una teoría verdadera que es a la vez eficaz y útil; b) una teoría verdadera que es eficaz pero no útil; c) una teoría verdadera que es ineficaz pero útil; d) una teoría verdadera que no es ni eficaz ni útil; y así sucesivamente para las teorías falsas, eficaces, ineficaces, útiles y perjudiciales.

Está claro que, probablemente, no cabe hallar ejemplos concretos de cada una de esas hipótesis abstractas, pero eso no obsta para que el cuadro de las posibilidades abstractas haya de ser tenido en cuenta cada vez que nos toque estudiar una ideología y clasificarla. Los casos que con mayor frecuencia analiza Pareto —cuya capacidad para extraer ejemplos de los más diversos y alejados campos de la historia resulta prodigiosa, como ya se ha hecho notar en bastantes ocasiones— son quizá estos tres: 1) teorías falsas que han tenido una enorme fuerza persuasiva y al mismo tiempo han sido o son dañosas: por ejemplo, la teoría de los antípodas; en la época moderna, la teoría del *virtuismo*; 2) teorías falsas que han tenido gran fuerza persuasiva y al mismo tiempo son socialmente útiles: entran en esta categoría muchas creencias religiosas, que merecen una valoración negativa respecto a su fundamento de verdad, pero positiva respecto a su utilidad social; 3) teorías verdaderas que no son ni persuasivas ni útiles: en general, todas las teorías lógico-experimentales en el campo de la acción humana, entre las cuales Pareto no duda en poner su propia teoría, de cuya verdad está convencido, no estándolo en igual medida de su eficacia ni de su utilidad, al menos en el momento presente [26].

Ahora bien, el interés de este triple criterio de clasificación de las ideologías reside en el hecho de que sirve a la perfección para descubrir y por tanto para evitar las frecuentes confusiones en que incurren los promotores y aun los mismos críticos de las ideologías. Los casos de confusión que se repiten y otra vez están determinados: a) por la tendencia a considerar y ensalzar como verdadera una teoría por el solo hecho de que ha tenido mucha fuerza persuasiva y ha demostrado ser socialmente útil: un ejemplo típico de esta falsa deducción de la verdad a partir de la eficacia o de la utilidad social, o de ambas a la vez, es la teoría del derecho natural. Nadie puede dudar que el iusnaturalismo ha sido

[26] «El autor que expone determinadas teorías suele desear que sean aceptadas y hechas suyas por todos; en él se unen el investigador de la verdad experimental y el apóstol. En este libro separo por completo a uno y a otro; permanece el primero y excluyo al segundo. He dicho y repito que mi único objetivo es la investigación de las uniformidades (leyes) sociales; y añado que expongo aquí los resultados de esa investigación porque considero que esta exposición no puede hacer daño, dado el reducido número de lectores que este libro puede tener y la cultura científica que se presupone en él; pero me abstendría de ello si pudiera creer razonablemente que esta obra podía convertirse en un libro de cultura popular» (§86).

una teoría eficaz en muchas y muy diversas circunstancias históricas y, en distintas ocasiones, también socialmente útil. Pero todo ello no impide que bajo el aspecto objetivo, o sea, si se le juzga en base al criterio propio de las teorías científicas, sea falso, es decir, sea una teoría metafísica que no reviste mayor verdad que una creencia religiosa; b) por la tendencia contraria a condenar como perjudicial una teoría por el mero hecho de que se haya demostrado su falsedad (experimental o lógica). Esta tendencia se ha dejado ver de la manera más clara, según Pareto, en la crítica ilustrada y positivista de las religiones, que no ha sabido nunca diferenciar dos cosas distintas como son la verdad o falsedad de una creencia y su utilidad o perniciosidad social, y ha pecado de un intelectualismo abstracto [27]. Es una constante del análisis paretiano de las creencias religiosas que «es [...] un grave error querer juzgar sobre el valor social de una religión considerando únicamente el valor lógico o de razonabilidad de su teología» (§167)[28].

Si por un momento nos referimos a la discusión a favor y en contra del comunismo, nos daremos cuenta del interés de la distinción paretiana y de su valor metodológico. De hecho, no es difícil dar en el desarrollo de esta discusión con las dos tendencias opuestas indicadas anteriormente: por un lado los partidarios del comunismo, convencidos de la importancia social de esta doctrina, tratan de demostrar que se basa en una teoría científicamente válida; por otro sus adversarios, habiendo demostrado su falta de validez desde el punto de vista científico, se inclinan a negar su importancia social. Una discusión de este tipo se basa en el error, común a ambos contendientes, de creer que verdad, eficacia y utilidad se implican mutuamente.

---

[27] «Se puede prestar atención sólo a la forma de las acciones no-lógicas y, si no parece razonable, considerarlas como prejuicios absurdos, merecedoras tan sólo de ser estudiadas desde el punto de vista patológico, como auténticas enfermedades del género humano... Así es como nuestro anticlericalismo considera aún la religión cristiana; lo que hace patente en esos sectarios una gran ignorancia, unida a una mente estrecha e incapaz de entender los fenómenos sociales» (§ 309).

[28] «Hay que distinguir la conformidad con los hechos de una doctrina o de una teoría y su importancia social; aquélla puede ser nula y ésta grandísima; pero semejante importancia no prueba la conformidad; del mismo modo que la conformidad no prueba la importancia. Una teoría puede no corresponder a hechos objetivos, ser completamente fantástica en ese aspecto y corresponder por el contrario a hechos subjetivos de gran importancia para la sociedad. El que ve la importancia social de una mitología, la quiere también real; quien niega su realidad, niega también su importancia social; por el contrario los hechos hacen ver claramente que las mitologías no tienen realidad y tienen gran importancia social» (§1682).

8. Una nueva serie de consideraciones en torno a la crítica paretiana de las ideologías puede venir suscitada por la siguiente observación: en el análisis de los tres aspectos, el objetivo, el subjetivo y el de la utilidad social, afloran problemas que se cuentan entre los más controvertidos de la discusión filosófica contemporánea y se proponen soluciones que están plenamente de acuerdo con las que sostienen más a menudo las corrientes neo-empiristas. La distinción entre ciencia e ideología, bajo el aspecto objetivo, está trazada a partir de la distinción entre juicios de valor y juicios de hecho y de su irreducibilidad. El estudio de las ideologías, bajo el aspecto subjetivo, se basa en la distinción entre técnica de la investigación científica y técnica de la persuasión, y proporciona un rico material para la discusión de las relaciones entre lógica y retórica. Finalmente, la consideración de las ideologías bajo el aspecto de la utilidad social atañe al problema de las relaciones entre teoría y praxis, entre cultura y política, y por consiguiente proporciona alguna sugerencia sobre la posición del teórico en la sociedad. Veamos estos tres puntos por separado.

Para quien acepta el criterio de verdad propio de las teorías lógico-experimentales, las ideologías (del mismo modo que las mitologías y las metafísicas) son un cúmulo de proposiciones sin significado. Adquieren un sentido, sin embargo, cuando nos damos cuenta de que el hombre no es sólo un ser lógico, como pretendieron las filosofías racionalistas (cuyo último vástago es el cientifismo positivista), sino también y sobre todo un ser no-lógico, que no siempre actúa en base a razonamientos, sino también y más a menudo siguiendo instintos fundamentales. Las ideologías son expresión de sentimientos, y con ellas el hombre no enuncia lo que es empíricamente verdadero o falso, sino que expresa lo que desea o no desea, lo que aprueba o desaprueba, lo que debe o no debe ser. Ciencia e ideología pertenecen a dos campos separados que no tienen nada en común: la primera, al campo de la observación y el razonamiento, la segunda al campo del sentimiento y de la fe. Y tampoco existe posibilidad de comunicación entre una y otra: «Respecto a las pruebas, nada puede la experiencia contra la fe, ni la fe contra la experiencia, de manera que cada una de ellas permanece en su propio campo» (§43). Pero cada una tiene en su propio campo su significado y su función. Pareto nunca condena una ideología en nombre de la verdad científica: lo que condena es la ideología que pretende hacerse pasar por ciencia, la transformación subrepticia de un juicio de valor en un juicio de hecho. Esta separación es la que permite comprender antes de condenar y distinguir al estudioso de los hechos sociales del propagandista o el apóstol.

Ciencia e ideología se inspiran en dos criterios de verdad distintos, que Pareto suele llamar, respectivamente, la experiencia y la conformidad con los sentimientos. En otros términos, en una ciencia considero como cierto lo que está empíricamente verificado; en una ideología considero verdadero lo que está de acuerdo con mis sentimientos. Para el humanitario es cierto que la pena de muerte es un mal y que su abolición no dará lugar a consecuencias perjudiciales, pero no porque tenga pruebas empíricas de lo que afirma, sino sólo porque tiene ciertos sentimientos que le impulsan a aborrecer la violencia. El humanitarismo no es una teoría científica, sino una ideología. Lo que no quiere decir que sea un conjunto de proposiciones sin sentido: su sentido viene dado cuando se reconoce que existe una esfera de significados distinta de la que es propia de las proposiciones científicas, y que es la esfera de los juicios de valor, que no son reducibles a los juicios de hecho. En la medida en que están basadas en dos criterios de verdad diferentes, ciencia e ideología se valen de pruebas distintas para la confirmación de su verdad: la prueba exclusiva de la ciencia es lo que Pareto acostumbra a llamar el acuerdo con los hechos; pruebas habituales para una ideología son los libros sagrados, el consenso universal (o al menos el de las personas que tienen mis mismos sentimientos), el fuero interno, pruebas todas que cabría reunir en el concepto único de «principio de autoridad», en base al cual es verdadero no lo que puede verificarse, sino lo que alguien (ya se trate de Dios, de la colectividad o de mi conciencia como sede de una iluminación interior), al que se considera como fuente de verdad, ha dicho que es tal. Y de ahí se deriva otra diferencia importante: las verdades ideológicas pretenden tener un carácter absoluto que las verdades científicas rechazan para sí. Y se comprende: estas últimas son el resultado de una investigación que se halla continuamente sometida a revisión y que procede por aproximaciones sucesivas; las primeras, son el resultado de una imposición, aun en el caso de que haya sido espontáneamente aceptada. Lo que no hace sino reiterar la absoluta distinción: «no cabe comparación de ninguna clase entre teorías totalmente contingentes y teorías que dan cabida a lo absoluto» (§69).

Finalmente, lo que distingue a la ideología de la ciencia es el distinto uso del lenguaje. En lo tocante a sensibilidad por los problemas lingüísticos, Pareto no tiene nada que envidiar a un analítico contemporáneo. Los elementos distintivos de ese diverso uso del lenguaje son esencialmente tres: 1) Las ciencias tienden a construir un lenguaje riguroso, mientras que las ideologías no sólo no buscan el rigor lingüístico, sino que se aprovechan de la indeterminación del lenguaje; 2) En las ciencias las definiciones no

son más que etiquetas con función indicativa y valor convencional; en las ideologías las definiciones comportan a menudo un elemento no experimental que concierne al sentimiento, desde el momento en que las palabras se emplean en su significado emotivo, con el fin no sólo de indicar algo, sino de suscitar determinados sentimientos, y por tanto no pueden ser sustituidas impunemente; 3) Las ciencias nunca discuten sobre nombres, sino sólo sobre las cosas que los nombres indican, hasta el punto de que «un razonamiento lógico-experimental conserva íntegro su valor si los nombres de las cosas son sustituídos por letras del alfabeto o por números» (*índice de materias*, III-d), mientras que las ideologías discuten también sobre nombres y «conviene que sigan por ese camino, ya que los nombres, cuando no indican cosas enteramente fantásticas, añaden al menos algo de no experimental a los objetos que quieren designar. Ese añadido consiste muy a menudo en sentimientos del autor o de otras personas» (*ibid.*).

9. El estudio de las ideologías bajo el aspecto subjetivo comprende el capítulo de las derivaciones. Por «derivaciones» entiende Pareto el conjunto de razonamientos lógicos o pseudológicos que construye el hombre para persuadir a los demás y a sí mismo para que crean en ciertas cosas o ejecuten determinadas acciones. Distingue dos partes en toda ideología: la primera está constituída por los «residuos», que son las manifestaciones de sentimientos; la segunda está constituída por las derivaciones, que «comprenden razonamientos lógicos, sofismas, manifestaciones de la necesidad de razonar que siente el hombre» (§1401). Las derivaciones son el elemento más característico del hombre como animal ideológico, precisamente porque son la manifestación más sobresaliente de esa mezcolanza de acciones lógicas y no lógicas que es la sociedad humana: si los hombres fuesen seres meramente instintivos, como los animales, no habría en la sociedad humana derivaciones, que nacen del hecho de que aquéllos, además de seres instintivos, son también seres lógicos; si, por el contrario, fueran meramente racionales, no tendrían necesidad de derivaciones para ser guiados e impulsados en su acción social, porque bastaría con las teorías lógico-experimentales. Podríamos decir que el hombre es un animal ideológico porque es un ser instintivo capaz y deseoso de razonar o a la inversa, que es un ser racional dominado por instintos [29].

[29] «El animal que no razona, que realiza sólo actos instintivos, no tiene derivaciones; el hombre, por el contrario, siente la necesidad de razonar y además de tender un velo sobre sus instintos y sus sentimientos, por lo que raramente falta en él al menos un gérmen de derivaciones, como tampoco faltan los residuos» (§1400).

Se pueden extraer tres tesis principales del extenso examen de las derivaciones que Pareto lleva a cabo:

I. Las derivaciones son más variables que los residuos. Lo cual quiere decir que a la desorientadora y, a decir verdad, desalentadora multiplicidad de las ideologías que han sido elaboradas y predicadas a lo largo de los siglos, no se corresponde una variedad igualmente extensa de instintos y sentimientos. Un solo residuo puede tener muchas derivaciones, porque, refutada una, surge enseguida otra que cumple el mismo cometido: «Fijémonos en un chino, un musulmán, un cristiano calvinista, un cristiano católico, un kantiano, un hegeliano, un materialista: todos se abstienen por igual de robar, pero cada uno da una explicación distinta de su conducta» (§1416). Mientras los residuos permanecen constantes, las ideologías cambian con los tiempos y adoptan formas distintas en cada época, por lo que un discurso de tipo relativista, para Pareto, es válido sólo para las derivaciones, no para los residuos (ello explica su conservadurismo político del tipo: «los hombres siempre han sido así, y cualquier teoría revolucionaria es ilusoria»). A título de ejemplo puede citarse el largo examen que hace Pareto de la acción no lógica, común a todos los pueblos y difundida en todas las civilizaciones, de provocar o impedir tormentas mediante ciertas prácticas: una de las conclusiones que saca de este examen es que del núcleo no lógico (el ejercicio de ciertas prácticas para provocar o impedir tormentas) derivan en las diversas mitologías infinitas interpretaciones, que han sido ideadas a fin de dar una explicación lógica de la acción no lógica. Hay en esta tesis paretiana una primera advertencia metodológica preciosa para lo referente a la selección del material documental.

II. Las derivaciones son sucesivas a los residuos. Ello quiere decir que, si en el examen de una determinada sociedad nos encontramos frente a ciertos residuos y a ciertas derivaciones; generalmente tendremos que concluir que no existen esos residuos porque se hayan elaborado aquellas derivaciones, sino que es justamente al revés, existen esas derivaciones porque preexistían aquellos residuos. Las teologías vienen después de las creencias, las doctrinas morales, tras los sentimientos morales, las doctrinas políticas siguen a la formación de ciertas aspiraciones de cambio social, y así sucesivamente. Toda la investigación sobre los sistemas socialistas, por ejemplo, refleja esta convicción: «Muchos no son socialistas porque les haya persuadido un cierto razonamiento, sino que, lo que es muy distinto, aceptan ese razonamiento porque son socialistas»[30]. El canon metodológico que deriva de

[30] *Systèmes*, II, p. 21.

esta tesis es que hace falta estudiar las derivaciones para conocer los residuos, y no a la inversa.

III. En el equilibrio de la sociedad las derivaciones tienen menor importancia que los residuos[31]. Lo que significa que, a pesar de la necesidad que el hombre siente de dar forma lógica a sus sentimientos, lo que constituye la fuerza persuasiva de una ideología no es la forma lógica que adopta[32]. Para el sociólogo, por tanto, la importancia de las derivaciones estriba no tanto en las consecuencias que producen como en los residuos de que son indicio. Por ejemplo, la intervención del demonio es una explicación de la eficacia de ciertas prácticas mágicas. Pero se equivocaría quien pensara que los hombres creen en la eficacia de las prácticas mágicas porque se les ha convencido de la existencia del demonio; lo que sucede, por el contrario, es que aceptan la explicación del demonio porque creen en la eficacia de determinadas prácticas mágicas. Tanto es así que las prácticas mágicas no cesan aunque cese la creencia en el demonio. De ahí se sigue el canon metodológico que consiste en no hacer mucho caso (lo que no significa no hacer caso en absoluto) de las derivaciones en la explicación del equilibrio social, en concederles un papel mucho menor que el que suelen otorgarle los estudiosos de temas sociales [33].

Las derivaciones se clasifican en cuatro grupos, divididos a su vez en subgrupos (diecisiete en total). No es posible detenerse aquí en cada uno de ellos: baste decir que el análisis particularizado de

---

[31] «En contra de la opinión vulgar, que concede un gran peso a las derivaciones —y entre ellas a las derivaciones propias, a las teorías para determinar la forma social—, hemos visto mediante muchas y largas investigaciones que aquéllas actúan en escasa medida para determinar dicha forma y que, por tanto, no se ve por qué se atribuyen a las derivaciones los efectos que corresponden en realidad a los residuos de los que aquéllas son manifestación» (§2082).

[32] «Confundiendo la cosa con su signo puede decirse que los hombres se ven compelidos a un enérgico actuar por tales derivaciones; pero esta proposición, entendida al pie de la letra, estaría lejos de la verdad y debe ser sustituída por la proposición diferente según la cual los hombres se ven compelidos a un enérgico actuar por los sentimientos que se expresan mediante tales derivaciones» (§2085).

[33] «Los teólogos, los metafísicos, los filósofos, los teóricos de la política, del derecho, de la moral, en general no están de acuerdo con el orden apuntado [se refiere al § 1402, en el que había afirmado que «la parte de mayor importancia para el equilibrio social es la de los residuos»]. Tienden a asignar el primer puesto a las derivaciones; los residuos, para ellos, son axiomas o dogmas y el objetivo es simplemente la conclusión de un razonamiento lógico. Ya que no suelen entenderse acerca de la derivación discuten hasta la saciedad sobre ella, figurándose que pueden modificar los hechos sociales demostrando el sofisma de una derivación» (§ 1415).

cada uno de los subgrupos constituye un interesante capítulo de la técnica de la argumentación, de la retórica diferenciada de la lógica, del que ya me he ocupado en otro lugar [34]. El primer grupo comprende las afirmaciones puras y simples, que pueden ser juicios de hecho (por ejemplo: «los hombres estamos igual de cerca de la muerte»), juicios de valor (por ejemplo: «más vale recibir injurias que lanzarlas»), o juicios mixtos (por ejemplo: «todo el mundo pregunta: ¿es rico?, y nadie: ¿es bueno?»). El segundo grupo está formado por el recurso a la autoridad, que puede ser la autoridad de un hombre, de la tradición o de un ser divino. El tercer grupo comprende la apelación a los sentimientos, al interés (que puede ser individual o colectivo), a entidades abstractas (que son jurídicas, metafísicas o sobrenaturales). Finalmente, el cuarto grupo comprende las derivaciones obtenidas mediante manipulaciones verbales, en donde se examina con particular amplitud y riquísima casuística el uso de términos indeterminados, sugestivos, con varios sentidos, de las metáforas, alegorías, analogías o de los términos carentes de significado.

10. Si bajo el aspecto objetivo las ideologías son teorías no científicas, amasijo de juicios de valor y de argumentaciones dirigidas a persuadir, bajo el aspecto de la utilidad social se revela, por así decirlo, la otra cara de la moneda: de hecho puede suceder que ideologías científicamente inaceptables produzcan una utilidad social y, a la inversa, que teorías científicamente irreprochables sean perjudiciales o cuando menos ineficaces.

Ello sucede principalmente por dos razones. Antes que nada por que los hombres, como hemos visto, no son seres racionales y por tanto se dejan guiar con más facilidad por argumentaciones persuasivas que apelan a sus sentimientos que por demostraciones lógicas basadas en hechos empíricamente controlados. Planteado un fin, es más fácil que se consiga inducir a un cierto número de personas a actuar expresando juicios de valor que están de acuerdo con sus sentimientos que con una demostración de la adecuación de los medios. En segundo lugar, porque el estudio científico de la sociedad está aún tan atrasado que no está en condiciones de establecer, planteado un determinado fin, cuáles son los medios apropiados para alcanzarlo. Lo que hasta la fecha se ha conseguido ya en las actividades técnicas (en la reconstrucción de un puente

[34] Cfr. el artículo «Pareto e la teoria dell'argomentazione», en *Revue internationale de philosophie*, 1961, n. 58, pp. 376-399 (ahora en N. BOBBIO, *Saggi sulla scienza politica in Italia*, Bari, Laterza, 1969, pp. 123-145).

un ingeniero se distingue de un artesano de otras épocas en que utiliza teorías científicas) y está a punto de conseguirse, según Pareto, en la economía política, está bien lejos aún de tener siquiera un principio de actuación en sociología y en política: aquí, a falta de teorías científicas, vale aún el empirismo del hombre político que, como el viejo artesano, se fía de la práctica, del instinto, de la experiencia personal o transmitida [35]. Aunque Pareto aspira a constituir una teoría política lógico-experimental, parece no creer que, al menos en el estado actual del progreso científico, por un lado, y de las inclinaciones humanas, por otro, pueda y deba una política científica prevalecer sobre una política ideológica. En este campo «estamos muy lejos —afirma— del día en que la teoría podrá suministrar prescripciones útiles» (§1786). Más aún, en ocasiones da a entender que una política científica podría incluso ser perjudicial para la cohesión y la fuerza de una determinada colectividad, puesto que tiende a generar escepticismo allí donde, para hacer que los hombres, tal y como son, actúen, lo que hace falta son mitos, fés, religiones (y la democracia, el pacifismo, el solidarismo y el humanitarismo —pretendidas teorías científicas de los teóricos de la política contemporáneos— son religiones como todas las demás) [36].

Con esta clara distinción entre verdad y utilidad, Pareto se mantenía alejado tanto de la presunción cientifista de los positivistas, como de cualquier forma de racionalismo político, viejo o nuevo. Pero al mismo tiempo su intento de elaborar una política científica llegaba a este resultado en apariencia paradójico: puesto

[35] «Los razonamientos lógico-experimentales tienen gran valor cuando viene dado el fin y se buscan los medios adecuados para conseguirlo; por tanto se emplean con felices resultados en las artes y oficios, en la agricultura, en la industria, en el comercio; y de este modo, además de muchas ciencias técnicas, se ha podido constituir una ciencia general de los intereses, la Economía, que supone esos razonamientos empleados exclusivamente en ciertas ramas de la actividad humana. Valen también para la guerra y han dado origen a la estrategia y a otras ciencias similares. Podrían valer para la ciencia del gobierno, pero hasta ahora han sido empleados más como habilidad de individuos particulares que para construir una ciencia abstracta, puesto que el fin no está determinado, o, si está determinado, no se quiere revelar. En general, por estos y otros motivos, los razonamientos lógico-experimentales han jugado un escaso papel en el ordenamiento de la sociedad» (§ 2146).

[36] «Quien pretende persuadir a los demás, impulsar a los hombres a actuar, debe abstenerse de tales investigaciones [se refiere a las investigaciones científicas], no sólo porque no pueden ser entendidas por el vulgo al que se dirige, sino además... porque favorecería el escepticismo científico, que es lo contrario del obrar enérgico y resuelto del creyente» (§ 2147).

que la vida política no se deja aprehender por la ciencia, una teoría científica de la política no puede pretender tener, además de la función cognoscitiva que le es propia, también una función práctica. Por lo que se refiere a sus efectos políticos, una teoría lógico-experimental de la política no merece un juicio distinto del que correspondería a cualquier otra derivación. Una y otra vez se vuelve al punto central: los hombres son más bien seres de fe que de razón, creen antes de comprender, creen incluso sin comprender. Se abre así entre teoría y práctica un hiato insalvable: «Para conocer, sólo vale la ciencia lógico-experimental; para actuar es mucho más importante dejarse guiar por los sentimientos» (§1786). Un teórico que pretenda hacer ciencia deberá, tanto como sea posible, no dejarse dominar por los residuos; de otro modo, en vez de una teoría científica escribirá un sermón. Por el contrario, tanto más éxito tendrá un político cuanto más se deje guiar por los residuos. «Con otras palabras: las deducciones prácticas se valen de ser esencialmente sintéticas y de estar inspiradas en los residuos; las científicas, de ser fundamentalmente analíticas y de pura observación (experiencia) y de lógica» (§1787). Teoría y práctica están destinadas a caminar por dos raíles distintos y a no encontrarse: «Si queremos hacer uso de los términos vulgares 'práctica' y 'teoría', diremos que la *práctica* es tanto mejor cuanto más práctica es; y la *teoría*, tanto mejor cuanto más teórica. Las que, en general, resultan pésimas son la *práctica* teórica y la *teoría* práctica» (§1788). El, Pareto, había escrito una teoría teórica, y el no atribuirle función práctica alguna era síntoma de buen juicio. Dejaba de buen grado para los políticos la práctica, y expresaba su irritación, su recelo, su desprecio ante toda manifestación de intelectualismo político (lo que hoy llamaríamos la «política de los intelectuales» o, peor aún, «de los científicos sociales») que, partiendo de la confusión entre problemas de verdad y problemas de utilidad, da lugar por lo general a una mala teoría prácticamente ineficaz, y que, por querer ser a la vez ciencia y acción, no es ni una cosa ni otra.

11. Para cualquiera que piense que su obligación es comprender antes de condenar, y que esté convencido de que los medios de que disponemos para explicar los fenómenos políticos son aún rudimentarios, creo que resultará estimulante y saludable la lectura y estudio de la sociología de Pareto. Estamos inmersos, incluso sumergidos, en un océano ideológico tempestuoso. La distinción entre cuestiones de verdad, de éxito y de utilidad de una teoría es una primera e indispensable ayuda para empezar a encontrar una orientación. Es un enérgico antídoto contra dos

males extremos comunes a los ideólogos: el intelectualismo político, que renueva una y otra vez la ilusión en el éxito de una política «ilustrada», a pesar de los continuos desmentidos, y el fantaseo político, que lleva a confundir la realidad con los propios deseos. Puede parecer asombroso que, en el curso de las enconadas y reiterativas discusiones ideológicas de estos últimos años, se mencione en ocasiones a Pareto como teórico de las élites, pero no se le utilice ya como teórico de las ideologías. Es cierto que la amplitud y la novedad de la investigación han dado a la obra paretiana un aspecto poco atractivo que muchas veces se le ha echado en cara y que ha acabado por alejar de ella a generaciones enteras de lectores. Pero me parece que un juicio más equilibrado debería atribuir parte de la culpa de ese abandono a los lectores demasiado apresurados (el *Tratado* sólo se abre a quien lo lee y relee) y llenos de prejuicios contra todo lo que se presente, aun lejanamente, como estudio generalizante de los fenómenos humanos. Pareto ha sembrado con prodigalidad un extenso campo en buena medida sin cultivar. Y él mismo ha recogido con tenaz paciencia los primeros frutos. Pero ahora se ha dejado que en ese campo crezca la maleza. Hay aún un gran trabajo por hacer en el estudio sistemático de las ideologías y en la toma de conciencia de su función en la historia. El *Tratado* de Pareto proporciona instrumentos de estudio incomparables. Es de esperar que una mejor comprensión del interés filosófico de la obra de Pareto, que aquí he tratado de ilustrar, sirva para que se reanude el estudio de los temas que en ella se tratan.

CAPÍTULO X

GRAMSCI Y LA CONCEPCION DE LA SOCIEDAD CIVIL

1. *De la sociedad al Estado y del Estado a la sociedad*

El pensamiento político moderno, de Hobbes a Hegel, se caracteriza por la tendencia constante —aun dentro de soluciones distintas— a considerar al Estado o sociedad política como el momento supremo y definitivo —frente al estado de naturaleza (o sociedad natural)— de la vida común y colectiva del hombre, ser racional; como el resultado más perfecto o menos imperfecto de ese proceso de racionalización de los instintos, las pasiones o los intereses mediante el cual el reino de la fuerza no regulada se transforma en el reino de la libertad regulada. El Estado se concibe como producto de la razón o como sociedad racional, única en la cual puede llevar el hombre una vida conforme a razón, es decir, conforme a su naturaleza. Se encuentran y entremezclan en esta tendencia tanto las teorías realistas, que describen al Estado como es (desde Maquiavelo a los teóricos de la razón de Estado), como las iusnaturalistas (de Hobbes a Rousseau y a Kant), que proponen modelos ideales de Estado, dibujan el Estado tal y como debería ser para realizar su fin. El proceso de racionalización del Estado (el Estado como sociedad racional), que es propio de las segundas, se encuentra y se confunde con el proceso de estatalización de la razón, que es propio de las primeras (la razón de Estado). En Hegel, que representa a la vez la disolución y la culminación de esta historia, los dos procesos se confunden hasta el punto de que en la *Filosofía del derecho* la racionalización del Estado celebra su triunfo y al mismo tiempo es representada no ya como propuesta de un modelo ideal, sino como comprensión del

movimiento histórico real: la racionalidad del Estado ya no es sólo una exigencia, sino una realidad, ya no es sólo un ideal, sino un acontecimiento histórico[1]. El joven Marx captó con exactitud esta característica de la filosofía del derecho hegeliana cuando escribió en su comentario juvenil: «no hay que censurar a Hegel porque describa el ser del Estado moderno tal cual es, sino porque hace pasar lo que es por la *esencia del Estado*» [2].

La racionalización del Estado tiene lugar mediante la utilización constante de un modelo dicotómico, que contrapone el Estado como momento positivo a la sociedad preestatal o antiestatal, degradada a momento negativo. Se pueden distinguir, si bien con un cierto esquematismo, tres variantes principales de este modelo: el Estado como negación radical y por tanto como eliminación e inversión del estado de naturaleza, es decir, como renovación o *restauratio ab imis* respecto a la fase del desarrollo humano que precede al Estado (modelo Hobbes-Rousseau); el Estado como conservación-*regulación* de la sociedad natural, entendido por consiguiente no ya como *alternativa* sino como realización o *perfeccionamiento* respecto a la fase que le precede (modelo Locke-Kant); y el Estado como conservación y *superación* de la sociedad preestatal (Hegel), en el sentido de que el Estado es un momento *nuevo* y no sólo un perfeccionamiento (a diferencia del modelo Locke-Kant), sin constituir por otra parte una negación absoluta y por tanto una alternativa (a diferencia del modelo Hobbes-Rousseau). Mientras el estado hobbesiano y rousseauniano excluye definitivamente el estado de naturaleza, el Estado hegeliano *contiene* a la sociedad civil (que es la historificación del estado de naturaleza o sociedad natural de los iusnaturalistas): la contiene y la supera, transformando una universalidad meramente formal (*eine formelle Allgemeinheit*, *Enc.*, § 517) en una realidad orgánica (*organische Wirklichkeit*), a diferencia del Estado lockeano, que contiene a la sociedad civil (que en Locke se presenta aún como sociedad natural) no para ir más allá de ella, sino para legitimar su existencia y sus fines.

---

[1] Para mayores detalles cfr. mi artículo «Hegel e il giusnaturalismo», en *Rivista di filosofia*, LVII, 1966, p.397 (ahora en N. BOBBIO, *Studi hegeliani. Diritto, società civile, stato*, Torino, Einaudi, 1981, pp. 3-33).

[2] K.MARX, *Critica della filosofia hegeliana del diritto*, en *Opere filosofiche giovanili*, trad. it. de G. Della Volpe, Roma, Editori Reuniti, 1963, p.77 [Hay trad. cast. de Antonio Encinares, pról. de Adolfo Sánchez Vázquez, *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*, México, Grijalbo, 1968].

El proceso de racionalización del Estado llega con Hegel al punto más alto de la parábola. Hacia los mismos años, a través de los escritos de Saint-Simon —que, tomando nota de la profunda transformación de la sociedad producida no por la revolución política, sino por la revolución industrial, predecía el advenimiento de un nuevo orden regulado por científicos e industriales, en contra del orden tradicional regido por metafísicos y militares [3]— comenzó la parábola descendente: la teoría —o sólo la creencia (el mito)— de la inevitable extinción del Estado. Esta teoría o creencia se convertiría en un rasgo característico de las ideologías políticas dominantes en el siglo XIX. Marx y Engels harían de ella uno de los ejes de su sistema: el Estado no es ya la realidad de la idea ética, lo racional en sí y para sí, sino, según la famosa definición de *El Capital*, «violencia concentrada y organizada de la sociedad»[4]. No podía ser más completa la antítesis a la tradición iusnaturalista que culmina en Hegel. A diferencia del primer modelo, el Estado no se concibe ya como eliminación, sino como conservación, prolongación y estabilización del estado de naturaleza: en el Estado no se ha suprimido el reino de la fuerza, es más, se ha perpetuado, con la única diferencia de que la guerra de todos contra todos ha sido sustituída por la guerra de una parte contra otra parte (la lucha de clases, de la que el Estado es expresión e instrumento). A diferencia del segundo modelo, la sociedad de la que el Estado es el supremo regulador no es una sociedad natural, acorde con la naturaleza eterna del hombre, sino una sociedad históricamente determinada, caracterizada por ciertas formas de producción y ciertas relaciones sociales, y por consiguiente el Estado, como comité de la clase dominante, en vez de ser la expresión de una exigencia universal y racional es a la vez la repetición y potenciación de intereses particularistas. A diferencia del tercer modelo, finalmente, el Estado no se presenta ya como superación de la sociedad civil, sino como el mero reflejo de ella: a tal sociedad civil, tal Estado. El Estado contiene a la sociedad civil, no para resolverla en otra cosa, sino para conservarla tal como es; la sociedad civil, históricamente determinada, no desaparece en el Estado, sino que reaparece en él con todas sus concretas determinaciones.

---

[3] Cfr., por ejemplo, SAINT-SIMON, *L'Organisateur*, en *Oeuvres*, vol. IV, p.30.

[4] K. MARX, *Il Capitale*, Roma, Editori Reuniti, 1964-1966, vol. I, p.814 [Hay trad. cast. de Wenceslao Roces, *El capital*, México, F.C.E., 1 ed. 1946; 4 ed. 1966].

De esta triple antítesis pueden extraerse los tres elementos fundamentales de la teoría marxiana y engelsiana del Estado: 1) el Estado como aparato coercitivo, o, como se ha dicho, «violencia concentrada y organizada de la sociedad»: es decir, una concepción instrumental del Estado, que es lo contrario de la concepción finalista o ética; 2) el Estado como instrumento de dominación de clase, por lo que «el poder político del Estado moderno no es sino un comité que administra los asuntos comunes de toda la burguesía» [5]: es decir, una concepción particularista del Estado opuesta a la concepción universalista propia de todas las teorías del derecho natural, incluído Hegel; 3) el Estado como momento secundario o subordinado respecto a la sociedad civil, por lo que, «no es el Estado el que condiciona y regula la sociedad civil, sino la sociedad civil la que condiciona y regula al Estado» [6]: es decir, una concepción negativa del Estado que es lo contrario de la concepción positiva propia del pensamiento racionalista. En tanto que aparato coercitivo, particularista y subordinado, el Estado no es el momento último del movimiento histórico, no superable ulteriormente: el Estado es una institución transitoria. De este modo, la inversión de las relaciones sociedad civil-sociedad política tiene como consecuencia un completo vuelco en la concepción del decurso histórico: el progreso no va ya de la sociedad al Estado, sino al revés, del Estado a la sociedad. Ese proceso de pensamiento, iniciado con la concepción del Estado que suprime el estado de naturaleza, concluye cuando aparece y cobra fuerza la teoría según la cual el Estado debe ser a su vez suprimido.

La teoría del Estado de Antonio Gramsci —me refiero en particular al Gramsci de los *Quaderni del carcere*— pertenece a esta nueva historia en la que, por sintetizar, el Estado no es un fin en sí mismo, sino un aparato, un instrumento; es el representante de intereses no universales, sino particulares; no es un ente imperante sobre la sociedad subyacente, sino condicionado por ella y, por tanto, a ella subordinado; no es una institución permanente, sino transitoria, destinada a desaparecer con la transformación de la sociedad subyacente. No sería difícil encontrar entre los miles y miles de páginas de los *Quaderni* fragmentos en los que resuenen los cuatro temas fundamentales del Estado instrumental, particular, subordinado y transitorio.

---

[5] MARX - ENGELS, *Manifesto del partito comunista*, en *Opere scelte*, Roma, Editori Riuniti, 1966, p.297 [Hay trad. cast. de Wenceslao Roces, con notas de D. Riazanoff, *Manifiesto del partido comunista*, Madrid, Ed. Ayuso, 1974].

[6] F. ENGELS, *Per la storia della lega dei comunisti*, en *Il partito e l'Internazionale*, Roma, Edizioni Rinascita, 1948, p.17. [Hay trad, cast. en *Obras escogidas* de Marx y Engels, 2 vol., Madrid, Ed. Fundamentos].

Y sin embargo cualquiera que haya adquirido una cierta familiaridad con los textos gramscianos sabe que el pensamiento gramsciano posee rasgos originales y personales, que no consienten las fáciles esquematizaciones inspiradas casi siempre en motivos de polémica política, del tipo «Gramsci es marxista-leninista», o «es más leninista que marxista», o «es más marxista que leninista», o «no es ni marxista ni leninista», como si los conceptos de «marxismo», «leninismo» y «marxismo-leninismo» fuesen conceptos claros y distintos en cuyo seno se pudiera sintetizar tal o cual teoría o grupo de teorías sin dejar márgenes de incertidumbre y se pudieran utilizar como se utiliza una regla para medir la alineación de una pared. La primera tarea de una investigación del pensamiento gramsciano es poner de relieve y analizar estos rasgos originales y personales sin otra preocupación que la de reconstruir las líneas de una teoría que se presenta fragmentaria, dispersa, asistemática, con alguna oscilación terminológica, aunque sustentada —especialmente en los escritos de la cárcel— por una fundamental unidad de inspiración. Una reivindicación a veces incluso demasiado puntillosa de la ortodoxia respecto a una determinada línea de partido ha suscitado por reacción la actitud opuesta de los cazadores de la heterodoxia (cuando no de la apostasía); la apología apasionada está alimentando, si no me engaño, una actitud —soterrada aún, pero detectable ya en algunos signos de intolerancia— incluso iconoclasta. Pero del mismo modo que ortodoxia y heterodoxia no son criterios válidos para una crítica filosófica, así también exaltación e irreverencia resultan predisposiciones engañosas y desorientadoras para la comprensión de un momento de la historia del pensamiento.

2. *La sociedad civil en Hegel y en Marx*

El concepto clave, el concepto del que hay que partir para una reconstrucción del pensamiento político de Gramsci, es el de *sociedad civil*. Conviene partir del concepto de sociedad civil más que del de Estado, porque el uso gramsciano se separa más respecto al primero que respecto al segundo tanto del uso hegeliano como del marxiano y engelsiano.

Desde que el problema de la relación Hegel-Marx se ha trasladado de la comparación entre los métodos (el uso del método dialéctico y la llamada inversión) a la comparación *también entre los contenidos* —ha sido fundamental para esta nueva perspectiva la obra de Lukács sobre el joven Hegel—, se han estudiado con mayor atención los parágrafos dedicados por Hegel al análisis de la

sociedad civil: la mayor o menor cantidad de hegelismo en Marx se valora hoy *también* por la mayor o menor medida en que la descripción de la sociedad civil en Hegel (con mayor precisión, de la primera parte sobre el sistema de las necesidades) pueda ser considerada como una anticipación del análisis y la crítica marxiana de la sociedad capitalista. El propio Marx —en un conocido pasaje del Prefacio a la *Contribución a la crítica de la economía política*— dio pie a la puesta de relieve de este nexo entre el análisis marxiano de la sociedad capitalista y el análisis hegeliano de la sociedad civil, cuando escribió que su revisión crítica de la filosofía del derecho de Hegel «llegó a la conclusión de que ni las relaciones jurídicas ni las formas de Estado pueden ser comprendidas ni por sí mismas ni por la llamada evolución general del espíritu humano, sino que tienen sus raíces, más bien, en las relaciones materiales de la existencia, cuyo conjunto es comprendido por Hegel, siguiendo el ejemplo de los ingleses y de los franceses del siglo XVIII, bajo el nombre de '*sociedad civil*'; y de que la anatomía de la sociedad civil ha de ser buscada en la economía política»[7]. Pero de hecho, los intérpretes de la filosofía del derecho de Hegel, por una parte, tendieron a concentrar su atención en la teoría del Estado y a descuidar el análisis de la sociedad civil —cuya importancia emergió en los estudios hegelianos en torno a los años veinte—; y los estudiosos de Marx, por otra parte, tendieron durante largo tiempo a considerar el problema de las relaciones con Hegel exclusivamente a la luz de la aceptación por parte de Marx del método dialéctico. Es sabido que en los mayores estudiosos italianos de Marx, como Labriola, Croce, Gentile y Mondolfo —algunos de los cuales eran hegelianos o estudiosos de Hegel— no se encuentra alusión alguna al concepto hegeliano de sociedad civil (aunque sí se encuentra en Sorel). Gramsci es el primer escritor marxista que se sirve para su análisis de la sociedad del concepto de sociedad civil, incluso —como veremos— con una referencia textual a Hegel.

Ahora bien, a diferencia del concepto de Estado, que tiene tras de sí una larga tradición, el concepto de sociedad civil, que deriva de Hegel y reaparece en la actualidad especialmente en el lenguaje de la teoría marxiana de la sociedad, es usado, incluso en el lenguaje filosófico, de manera menos técnica y rigurosa, con

---

[7] K. MARX, *Per la critica dell'economia politica*, Roma, Editori Riuniti, 1969, p.4 [Hay trad. cast. de J. Merino, *Contribución a la crítica de la economía política*, Madrid, Alberto Corazón Ed., 1970].

significados oscilantes que exigen una cierta cautela en la comparación y alguna precisión preliminar. Me parece útil fijar algunos puntos, que merecerían un análisis bastante más profundo que el que aquí me está permitido y del que soy capaz.

a) En toda la tradición iusnaturalista la expresión *societas civilis*, en vez de designar a la sociedad preestatal, como sucederá en la tradición hegelo-marxista, es sinónimo —conforme al uso latino— de sociedad política y, por tanto, de Estado: Locke utiliza indistintamente uno y otro término; en Rousseau *état civil* equivale a Estado; incluso Kant —que, junto con Fichte es el autor más cercano a Hegel— cuando habla en la *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbuergerlicher Absicht* [Idea de una historia universal en sentido cosmopolita] de la irresistible tendencia en virtud de la cual el hombre es impulsado por la naturaleza hacia la constitución del Estado, llama a esta meta suprema de la naturaleza respecto a la especie humana *bürgerliche Gesellschaft* [8].

b) En la tradición iusnaturalista, como es sabido, los dos términos de la antítesis no son ya sociedad civil-sociedad política, como en la tradición hegelo-marxista, sino estado de naturaleza-estado civil. La idea de un estadio preestatal de la humanidad no se inspira tanto en la antítesis sociedad-Estado como en la antítesis naturaleza-civilización. Por lo demás, se va abriendo camino también entre los escritores iusnaturalistas la idea de que el estado preestatal o natural no es un estado asocial, es decir, de guerra perpetua, sino una primera forma de estado social, caracterizado por el predominio de relaciones sociales reguladas por leyes naturales, como era el caso —o se creía que era el caso— de las relaciones familiares y de las económicas. Esta transformación del *status naturalis* en una *societas naturalis* es evidente en el paso de Hobbes-Spinoza a Pufendorf-Locke. Todo lo que Locke encuentra en el estado de naturaleza, es decir, antes del Estado —las instituciones familiares, las relaciones de trabajo, la institución de la propiedad, la circulación de los bienes, el comercio, etc.— muestra que aunque él llame *societas civilis* al Estado, la imagen que tiene de la fase preestatal de la humanidad es bastante más anticipadora de la *bürgerliche Gesellschaft* de Hegel que continuadora del *status naturae* de Hobbes-Spinoza. Este modo de entender

---

[8] Ed. Vorländer, p.10 [Hay trad. cast., «Idea de una historia universal en sentido cosmopolita», en la recopilación de escritos kantianos cit. supra en nota 7 del capítulo IV]. En la *Metaphysik der Sitten*, *bürgerliche Gesells chaft* se emplea como *status civilis*, esto es, como Estado en el sentido tradicional de la palabra, II, I, §§43 y 44 [Hay trad. cast. parcial cit. supra en nota 63 del capítulo I].

el estado de naturaleza como *societas naturalis* llega, tanto en Francia como en Alemania, hasta los umbrales de Hegel. La contraposición de la *société naturelle* —entendida como sede de las relaciones económicas— a la *société politique* es un elemento constante de la teoría fisiocrática. En un pasaje de la *Metafísica de las costumbres* de Kant, obra de la que parte la primera crítica de Hegel a las teorías del derecho natural, se dice claramente que el estado de naturaleza es también un estado social y, por consiguiente, «al estado de naturaleza no se contrapone el estado social, sino el estado civil (*bürgerliche*) porque puede haber perfectamente sociedad en el estado de naturaleza, pero no una sociedad civil», donde por sociedad civil se entiende la sociedad política, es decir, el Estado, esa sociedad, como explica Kant, que garantiza lo mío y lo tuyo mediante leyes públicas [9].

c) La innovación de Hegel respecto a la tradición iusnaturalista es radical: en la última redacción de su elaboradísimo sistema de filosofía política y social, tal cual aparece contenido en la *Filosofía del derecho* de 1821, se decide a llamar sociedad civil —con una expresión, por tanto, que hasta sus inmediatos predecesores servía para indicar la sociedad política— a la sociedad prepolítica, es decir, a esa fase de la sociedad humana que hasta entonces había sido llamada sociedad natural. Esta innovación es radical respecto a la tradición iusnaturalista porque Hegel, al representar la esfera de las relaciones preestatales, abandona los análisis predominantemente jurídicos de los iusnaturalistas —que tienden a disolver las relaciones económicas en sus formas jurídicas (teoría de la propiedad y de los contratos)— y desde los años juveniles se inspira en los economistas, especialmente ingleses, en los que las relaciones económicas constituyen el tejido de la sociedad preestatal y donde la distinción entre lo preestatal y lo estatal se representa cada vez más como distinción entre la esfera de las relaciones económicas y la esfera de las relaciones políticas: es usual remontarse a la obra de Adam Ferguson, *An Essay on History of Civil Society* (1767), traducida en Alemania al año siguiente y conocida por Hegel, donde por lo demás la expresión *civil society* (traducida al alemán como *bürgerliche Gesellschaft*) denota más bien la antítesis de la sociedad primitiva y no la antítesis de la sociedad política (como en Hegel) o de sociedad natural (como en los iusnaturalistas) y en efecto será reemplazada por Adam Smith en un contexto análogo

---

[9] *Metaphysik der Sitten*, que cito por I. KANT, *Scritti politici*, Torino, Utet, 1956, p. 422.

por *civilized society* [10]. Mientras que el adjetivo «civil» tiene también en inglés —como en francés y en italiano— el sentido de no-bárbaro, es decir, de «civilizado», cuando en la traducción alemana se convierte en *bürgerliche* (y no *zivilisierte*) queda eliminada la ambigüedad entre el significado de no-bárbaro y el de no-estatal, permaneciendo no obstante la otra —y más grave— ambigüedad, a la que da lugar el uso hegeliano, entre preestatal (como antítesis de «político») y estatal (como antítesis de «natural»).

d) La innovación terminológica de Hegel ha ocultado a menudo el verdadero significado de su innovación sustancial, que no consiste, como se ha repetido varias veces, en el descubrimiento y análisis de la sociedad preestatal, puesto que ese descubrimiento y ese análisis habían sido introducidos por lo menos desde Locke —si bien bajo el nombre de estado de naturaleza o sociedad natural—, sino en la interpretación que la *Filosofía del derecho* nos ofrece de ella: la sociedad civil de Hegel, a diferencia de la sociedad de la que se habla desde Locke hasta los fisiócratas, no es ya el reino de un orden natural, que debe ser librado de las restricciones y distorsiones impuestas por malas leyes positivas, sino, por el contrario, el reino «de la disipación, de la miseria y de la corrupción física y ética» [11], que debe ser regulado, dominado y anulado en el orden superior del Estado. En este sentido, y sólo en este sentido, la sociedad civil de Hegel —y no la sociedad natural de los iusnaturalistas, desde Locke y Rousseau a los fisiócratas— es un concepto premarxista. A pesar de ello, hay que advertir aún que el concepto de sociedad civil de Hegel es en cierto sentido más amplio y en cierto sentido más restringido que el concepto de sociedad civil tal y como será acogido en el lenguaje marx-engelsiano y que después llegará a ser corriente. Más amplio, porque Hegel comprende en la sociedad civil no sólo la esfera de las relaciones económicas y la formación de las clases, sino también la administración de justicia y el ordenamiento administrativo y de las corporaciones —es decir, dos temas del derecho público tradicional—; y más restringido, porque en el sistema tricotómico de Hegel (no dicotómico, como el de los iusnaturalistas), la sociedad civil constituye el momento intermedio entre la familia y el Estado y, por tanto, no comprende —como sí que

---

[10] A. SMITH, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, London, Methuen, 1920, p. 249 [Hay trad. cast. Barcelona, Bosch, 3 vol., 1949].

[11] G.W.F. HEGEL, *Philosophie des Rechts*, §185.

comprenden por el contrario la sociedad natural de Locke y la sociedad civil en el uso actual predominante— todas las relaciones y las instituciones preestatales, incluída la familia. La sociedad civil es en Hegel la esfera de las relaciones económicas y a la vez su reglamentación externa según los principios del Estado liberal y es al mismo tiempo sociedad burguesa y estado burgués: Hegel concentra en ella la crítica de la economía política y de la ciencia política, inspiradas respectivamente en los principios de la libertad natural y del estado de derecho.

e) La fijación del significado de «sociedad civil», que se extiende a toda la vida social preestatal, como momento del desarrollo de las relaciones económicas que precede y determina al momento político y, por tanto, como uno de los dos términos de la antítesis sociedad-Estado, tiene lugar en Marx. La sociedad civil se convierte en uno de los elementos del sistema conceptual marx-engelsiano, desde los estudios juveniles de Marx, como *La cuestión judia* —donde la apelación a la distinción hegeliana entre *bürgerliche Gesellschaft* y *politischer Staat* es el presupuesto de la crítica a la solución dada por Bauer a la cuestión judía [12]—, hasta los escritos más tardíos de Engels, como el ensayo sobre Feuerbach, que contiene uno de los pasajes justamente más citados por su simplificadora incisividad: «El Estado, el orden político, es el elemento subordinado, mientras que la sociedad civil, *el reino de las relaciones económicas*, es el elemento decisivo» [13]. La importancia de la antítesis sociedad civil-Estado debe también ponerse en relación con el hecho de que es una de las formas en que se presenta la antítesis fundamental del sistema, la que contrapone a estructura y superestructura: si bien es cierto que la sociedad

---

[12] «El estado político completo es, según su esencia, la vida genérica del hombre en contraposición a su vida material. Todos los presupuestos de esa vida egoísta siguen estando en pie fuera de la esfera estatal, y en la sociedad burguesa, pero como cualidades de ésta». (K. MARX, *Scritti politici giovanili*, Torino, Einaudi, 1950, pp. 365-366) [Hay trad. cast., «La cuestión judía», en K. MARX - F. ENGELS, *Sobre la religión*, ed. preparada por Hugo Assmann y Reyes Mate, Salamanca, Sígueme, 1974, pp.107-137]. Cfr. también K. MARX, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, en *Opere filosofiche giovanili*, cit.: «la sociedad —tal cual se presenta al economista— es la sociedad civil» (p.246) [Hay trad. cast. con pról. y notas de Francisco Rubio Llorente, *Manuscritos:Economía y Filosofía*, Madrid Alianza Ed., 1 ed. 1968].

[13] F. ENGELS, *Ludwig Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca,* Roma, Editori Riuniti, 1969, p. 68 [Hay trad. cast., «Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana», en K. MARX - F. ENGELS, *Sobre la religión*, cit., pp.329-371].

política no agota el momento superestructural, es cierto sin embargo que la sociedad civil coincide con la estructura (en el sentido de que tienen la misma extensión). En el mismo pasaje de la *Contribución a la crítica de la economía política* en el que Marx apela al análisis hegeliano de la sociedad civil, precisa que «la anatomía de la sociedad civil ha de buscarse en la economía política» e inmediatamente después examina la tesis de la relación estructura-superestructura en una de sus formulaciones más famosas[14]. A este respecto conviene citar y tener siempre a la vista uno de los textos marxianos más importantes sobre la materia: «La forma de relaciones determinadas por las fuerzas productivas existentes en todos los estadios históricos que hasta ahora se han sucedido y que a su vez las determina, es la sociedad civil [...] Aquí se ve ya que esta sociedad civil es el verdadero hogar, el escenario de toda la historia, y se ve lo absurda que es la concepción de la historia corriente hasta ahora, que se limita a las acciones de jefes y de Estados y descuida las relaciones reales [...] La sociedad civil comprende todo el conjunto de las relaciones materiales entre los individuos dentro de un determinado grado de desarrollo de las fuerzas productivas. Abarca todo el conjunto de la vida comercial e industrial de un grado de desarrollo y trasciende por tanto al Estado y a la nación, aunque, por otra parte, deba nuevamente afirmarse hacia el exterior como nacionalidad y organizarse hacia el interior como Estado» [15].

3. *La sociedad civil en Gramsci*

Este análisis sumario del concepto de sociedad civil desde los iusnaturalistas hasta Marx [16] ha desembocado en la identificación, producida en Marx, entre sociedad civil y momento estructural. Pues bien, esta identificación puede ser considerada como el punto de partida del análisis del concepto de sociedad civil en Gramsci,

[14] «El conjunto de estas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, es decir, la base real sobre la que se alza una estructura jurídica y política y a la que corresponden formas determinadas de la conciencia social» (ed. cit., pp.10-11).

[15] K. MARX, F. ENGELS, *L'ideologia tedesca*, Roma, Editori Riuniti, 1967, pp. 26 y 65-66 [Hay trad. cast. de Wenceslao Roces, *La ideología alemana*, Montevideo, Ed. Pueblos Unidos, 1 ed. 1959; luego en coedición de Ed. Pueblos Unidos y Grijalbo, Montevideo-Barcelona, 5 ed. 1974].

[16] Para indicaciones más precisas remito a mi artículo «Sulla nozione di società civile», en *De homine*, 1968, n.24-25, pp.19-36.

puesto que —precisamente en la identificación de la naturaleza de la sociedad civil y de su colocación en el sistema— la teoría de Gramsci introduce una profunda innovación respecto a toda la tradición marxista. *La sociedad civil no pertenece en Gramsci al momento de la estructura, sino al de la superestructura.* A pesar de los numerosos análisis a los que ha sido sometido en los últimos años el concepto gramsciano de sociedad civil, no me parece que este punto esencial —sobre el que gravita todo el sistema conceptual gramsciano— haya sido suficientemente subrayado, aun cuando no han faltado estudiosos que han puesto de relieve la importancia de lo superestructural en dicho sistema [17]. Bastará citar un pasaje fundamental en uno de los textos más importantes de los *Quaderni*: «Por el momento pueden fijarse dos grandes planos superestructurales, el que se puede llamar de la sociedad civil, es decir, del conjunto de organismos vulgarmente llamados privados, y el de la sociedad política o Estado y que corresponden a la función de hegemonía que el grupo dominante ejerce en toda la sociedad y a la de dominio directo o mando que se expresa en el Estado o en el gobierno jurídico» [18]. Y aducir como refuerzo un gran ejemplo histórico: en la Edad Media para Gramsci es sociedad civil la Iglesia, entendida como «el aparato de hegemonía del grupo dirigente, que no tenía un aparato propio, es decir, no tenía su propia organización cultural e intelectual, sino que sentía como tal a la organización eclesiástica universal» [19]. Parafraseando el pasaje de Marx citado anteriormente se tendría la tentación de decir que la sociedad civil comprende para Gramsci no ya «todo el conjunto de las relaciones materiales», sino todo el conjunto de las relaciones ideológico-culturales, no ya «todo el conjunto de la vida comercial e industrial», sino todo el conjunto de la vida espiritual e

[17] En particular, que yo conozca, G. TAMBURRANO, *Antonio Gramsci*, Manduria, Lacaita, 1963, pp. 220, 223-224.

[18] *Gli intelletuali e l'organizzazione della cultura*, Torino, Einaudi, 1959, p.9 [Hay trad. cast. de R. Sciarreta, *Los intelectuales y la organización de la cultura*, Buenos Aires, Lautaro, 1960]. Incluso existen pasajes en los que, como se sabe, la sociedad civil es considerada como un momento del Estado en sentido amplio: cfr. A. GRAMSCI, *Lettere dal carcere*, Torino, Einaudi, 1947, p.481 [Hay trad. cast. de G. Moner, *Cartas desde la cárcel*, Buenos Aires, Lautaro, 1950]; *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo Stato moderno*, Torino, Einaudi, 1949, p.130 [Hay trad. cast., *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*, Buenos Aires, Lautaro, 1962]; *Passato e Presente*, Torino, Einaudi, 1951, p.72 [Hay trad. cast. de Manlio Macri, *Pasado y presente*, Barcelona, Gedisa, 1977].

[19] *Machiavelli*, cit., p. 121.

intelectual. Ahora bien, si es cierto que la sociedad civil es, como dice Marx, «el verdadero hogar, el escenario de toda la historia», ¿no nos induce este desplazamiento del significado de sociedad civil en Gramsci a plantear de inmediato la cuestión de si no habrá situado acaso «el verdadero hogar, el teatro de toda la historia» en otro lugar? El problema de la relación entre Marx (y Engels) y Gramsci puede presentarse también de esta manera, más clara todavía: tanto en Marx como en Gramsci la sociedad civil —y no el Estado, como en Hegel— representa el momento activo y positivo del desarrollo histórico. Ahora bien, en Marx este momento activo y positivo es estructural; en Gramsci, superestructural. Con otras palabras, ambos ponen el acento no ya en el Estado, como había hecho Hegel cerrando la tradición iusnaturalista, sino en la sociedad civil, invirtiendo por tanto en un cierto sentido a Hegel. Pero con esta diferencia: que la inversión de Marx conlleva el paso del momento superestructural o condicionado al momento estructural o condicionante, mientras que en Gramsci la inversión se produce en el seno mismo de la superestructura. Cuando se dice que el marxismo de Gramsci consiste en la revalorización de la sociedad civil respecto al Estado se olvida decir qué significa respectivamente para Marx y para Gramsci «sociedad civil». Quede bien claro que con ello no pretendo en absoluto desmentir el marxismo de Gramsci, sino llamar la atención sobre el hecho de que la revalorización de la sociedad civil no es lo que le liga a Marx, como podría parecerle a un lector superficial, sino en todo caso lo que le distingue de él.

En realidad, contrariamente a lo que se cree, Gramsci deriva su concepto de sociedad civil no de Marx, sino declaradamente de Hegel, si bien mediante una intepretación algo forzada —o por lo menos unilateral— de su pensamiento. En un pasaje de *Passato e presente*, Gramsci habla de la sociedad civil «como es entendida por Hegel y en el sentido en que se emplea a menudo en estas notas», explicando a continuación que se trata de la sociedad civil «en el sentido de hegemonía política y cultural de un grupo social sobre toda la sociedad, como contenido ético del Estado»[20]. Este breve pasaje sirve para desvelar dos puntos muy importantes: 1) el concepto gramsciano de sociedad civil pretende derivar del de Hegel; 2) el concepto hegeliano de sociedad civil que Gramsci tiene en mente es un concepto superestructural. Estos dos puntos suscitan una seria dificultad: por un lado, Gramsci deriva de Hegel

[20] *Passato e presente*, cit., p. 164.

su tesis de la sociedad civil como perteneciente al momento de la superestructura y no al de la estructura; pero, por otro, también Marx se había remitido a la sociedad civil de Hegel, como vimos, cuando identificó la sociedad civil con el conjunto de las relaciones económicas, es decir, con el momento estructural. ¿Cómo se explica este contraste? Creo que la única explicación posible ha de buscarse en la *Filosofía del derecho* de Hegel, en la que, como advertimos, la sociedad civil comprende no sólo la esfera de las relaciones económicas sino también sus formas de organización —espontáneas o voluntarias, es decir, las corporaciones— y su primera y rudimentaria reglamentación en el Estado de policía. Esta interpretación viene avalada por un pasaje gramsciano en el que se enuncia el problema de la «teoría de Hegel sobre los partidos y las asociaciones como trama privada del Estado» [21], resolviéndolo mediante la observación de que Hegel, al poner especialmente de relieve en su teoría del Estado la importancia de las asociaciones políticas y sindicales —si bien a través de una concepción de la asociación todavía vaga y primitiva, que se inspira históricamente en un solo ejemplo acabado de organización, el corporativo— supera el constitucionalismo puro (es decir, el Estado en que individuos y gobierno se encuentran frente a frente sin sociedades intermedias) y «teoriza el Estado parlamentario con su régimen de partidos» [22]. Es inexacto que Hegel anticipe el Estado parlamentario con su régimen de partidos [23]: en el sistema constitucional adoptado por Hegel, que se queda en la representación de intereses y rechaza la representación política [24], no hay sitio para un parlamento compuesto por representantes de partidos, sino sólo para una cámara baja corporativa (junto a una cámara alta hereditaria). Pero es sumamente —diría casi literalmente— exacta la rápida anotación en la que Gramsci, refiriéndose a Hegel, habla de la sociedad civil como del «contenido ético del Estado» [25]: literalmente exacta, digo, si se reconoce que la sociedad civil hegeliana que Gramsci tiene en mente no es el sistema de las necesidades (del que partió Marx), es decir, de las relaciones económicas, sino las instituciones que las regulan, de las que Hegel dice que, como la familia, constituyen «la raíz ética del

[21] *Machiavelli*, cit., p. 128.
[22] *Ibid.*
[23] Para una interpretación distorsionada de Hegel, puesta de relieve ya por Sichirollo, véase el pasaje sobre la importancia de los intelectuales en la filosofía de Hegel (*Intelletuali*, cit., pp. 46-47).
[24] G. W. F. HEGEL, *Philosophie des Rechts*, §§308 y ss.
[25] *Passato e presente*, cit., p. 164.

Estado, hundida en la sociedad civil»[26], o, en otro lugar, «la base estable del Estado», «las piedras angulares de la libertad pública»[27]. En suma, la sociedad civil que Gramsci tiene en mente cuando se refiere a Hegel no es la del momento inicial en el que estallan las contradicciones que el Estado deberá dominar, sino la del momento final, en el que mediante la organización y reglamentación de los distintos intereses (las corporaciones) se ponen las bases para el paso al Estado[28].

4. *El momento de la sociedad civil en la doble relación estructura-superestructura y dirección-dictadura*

Se entiende que si en Marx la sociedad civil se identifica con la estructura, el desplazamiento de la sociedad civil que Gramsci efectúa del campo de la estructura al de la superestructura no puede dejar de tener una influencia decisiva sobre la misma concepción gramsciana de las relaciones entre estructura y superestructura. El problema de las relaciones entre estructura y superestructura en Gramsci no ha sido examinado hasta la fecha como se debería, dada la importancia que el propio Gramsci le atribuye. Creo que la identificación del puesto que ocupa en él la sociedad civil permite adoptar la perspectiva justa para un análisis más en profundidad. Las diferencias fundamentales entre la concepción marxiana y la gramsciana de las relaciones entre estructura y superestructura me parecen esencialmente dos.

Antes que nada, de los dos momentos —aunque se les considere siempre en relación recíproca— el primero es en Marx el momento primario y subordinante, el segundo, el momento secundario y subordinado (al menos si nos referimos a la lectura siempre bastante clara de los textos y no entramos en un proceso de intenciones); en Gramsci es precisamente al revés. Tengamos presente, respecto a Marx, la célebre tesis del Prefacio a la *Contribución a la crítica de la economía política*: «El conjunto de estas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, es decir, la base real sobre la que se alza una superestructura jurídica y política y a la que corresponden formas determinadas de la conciencia social»[29].

---

[26] G. W. F. HEGEL, *Philosophie des Rechts* ,§255.
[27] *Ibid.*, §265.
[28] *Ibid.*, §256, en el que se dice que a través de la corporación «la esfera de la sociedad civil penetra en el Estado».
[29] K. MARX, *Per la critica dell'economia politica*, cit., p. 5.

Contra las simplificaciones de las interpretaciones deterministas del marxismo, Gramsci siempre tuvo clarísima la idea de la complejidad de las relaciones entre estructura y superestructura. En un artículo de 1918 escribía: «Las relaciones entre la premisa (estructura económica) y la consecuencia (constitución política) no tienen nada de simples ni de directas: y la historia de un pueblo no está documentada sólo por los hechos económicos. El desenvolvimiento de la causación es complejo e intrincado y no ayuda a desentrañarlo más que el estudio profundo y extenso de todas las actividades espirituales y prácticas» [30]. Y anticipaba ya el planteamiento de los *Quaderni* al sostener que «no es la estructura económica la que determina directamente la acción política, sino la interpretación que se da de ella y de las llamadas leyes que gobiernan su desenvolvimiento» [31]. En los *Quaderni* esta relación se representa mediante una serie de antítesis, de las que las principales son las siguientes: momento económico, momento ético-político, necesidad-libertad, objetivo-subjetivo. El texto más importante a mi juicio es el siguiente: «Se puede emplear el término 'catarsis' para indicar el paso del momento meramente económico (o egoísta-pasional) al momento ético-político, es decir, la elaboración superior de la estructura en superestructura en la conciencia de los hombres. Lo que significa también el paso de lo objetivo a lo subjetivo y de la necesidad a la libertad» [32].

En estas tres antítesis el término que indica el momento primario y subordinante es siempre el segundo. Obsérvese además que de los dos momentos superestructurales —el momento del consenso y el momento de la fuerza, de los cuales uno tiene una connotación positiva y otro negativa— el que se toma siempre en consideración en estas antítesis es sólo el primero. La superestructura es el momento de la catarsis, el momento en que la necesidad se convierte en libertad, hegelianamente entendida como conciencia de la necesidad. Y esta transformación se produce por obra del momento ético-político. A la necesidad —entendida como conjunto de las condiciones materiales que caracterizan una determinada situación histórica— se asimila el pasado histórico, considerado también como parte de la estructura [33]. Tanto el

[30] *Scritti giovanili*, Torino, Einaudi, 1958, pp. 280-281.

[31] *Ibid.*, p. 281.

[32] *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Torino, Einaudi, 1949, p. 40 [Hay trad. cast. de I. Flambaum, *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, Buenos Aires, Lautaro, 1958] .

[33] «La estructura es pasado real, precisamente, porque es el testimonio, el documento incontrovertible de lo que se ha hecho y sigue subsistiendo como condición del presente y del porvenir» (*ibid.*, p. 222).

pasado histórico como las relaciones sociales existentes constituyen las condiciones objetivas cuyo reconocimiento es obra del sujeto histórico activo, que Gramsci identifica en la voluntad colectiva: sólo mediante el reconocimiento de las condiciones objetivas llega a ser libre el sujeto activo y a ponerse en condiciones de poder transformar la realidad. Además, en el momento mismo en que las condiciones materiales son reconocidas, quedan degradadas a instrumento de un fin querido: «La estructura se transforma de fuerza exterior que aplasta al hombre, le asimila a ella y le hace pasivo, en medio de libertad, instrumento para crear una nueva forma ético-política y origen de nuevas iniciativas» [34]. La relación estructura-superestructura que, considerada desde el punto de vista naturalista, se interpreta como relación de causa-efecto y conduce al fatalismo histórico [35], considerada desde el punto de vista del sujeto activo de la historia, de la voluntad colectiva, se vuelve una relación medio-fin. El reconocimiento y la persecución del fin se produce por obra del sujeto histórico que actúa en la fase superestructural sirviéndose de la estructura, que de momento subordinante de la historia se convierte en momento subordinado. Resumiendo esquemáticamente los pasos de un significado a otro de la antítesis estructura-superestructura, pueden establecerse estos puntos: el momento *ético-político*, en tanto que momento de la *libertad* entendida como conciencia de la *necesidad* (es decir, de las condiciones materiales), domina al momento *económico* a través del reconocimiento que el *sujeto activo* de la historia hace de la *objetividad*, reconocimiento que permite convertir las *condiciones materiales* en *instrumento* de acción y por tanto alcanzar el *fin querido*.

En segundo lugar, Gramsci añade a la antítesis principal entre estructura y superestructura una antítesis secundaria, que se desarrolla en la esfera de la superestructura, entre el momento de la sociedad civil y el momento del Estado [36]. De estos dos términos, el primero es siempre el momento positivo y el segundo siempre el momento negativo, como se desprende claramente de

---

[34] *Ibid.*, p. 40.

[35] Para una interpretación y una crítica del fatalismo, *Passato e presente*, cit., p. 203.

[36] Tamburrano me ha hecho observar que en el caso de la relación entre sociedad civil y Estado más que de una antítesis se trata de una distinción. La observación es aguda. Pero tengo la tentación de responder que es una característica del pensamiento dialéctico convertir las distinciones en antítesis para después proceder a su superación.

este elenco de contrarios que Gramsci propone como comentario a la afirmación de Guicciardini de que las armas y la religión son absolutamente necesarias para el Estado: «La fórmula de Guicciardini puede ser traducida en otras varias fórmulas, menos drásticas: fuerza y consenso; coacción y persuasión; Estado e Iglesia; sociedad política y sociedad civil; política y moral (historia ético-política de Croce); derecho y libertad; orden y disciplina; o, con un juicio implícito de sabor libertario, violencia y fraude» [37].

No parece haber duda de que Gramsci alude a la concepción marxiana del Estado cuando en una carta desde la cárcel (7 de septiembre de 1931), hablando de su investigación acerca de los intelectuales, dice: «Este estudio conduce también a ciertas determinaciones del concepto de Estado que suele ser entendido como sociedad política (o dictadura, o aparato coactivo para conformar a la masa popular según el tipo de producción y según la economía de un momento dado) y no como un equilibrio de la sociedad política con la sociedad civil» [38]. Es cierto que en el pensamiento de Marx el Estado, aún entendido siempre exclusivamente como fuerza coactiva, no ocupa por sí solo el momento de la superestructura, en la que entran también las ideologías; pero también es verdad que en el pasaje citado —y conocido por Gramsci— del Prefacio a la *Contribución a la crítica de la economía política* —pasaje del que Gramsci habría hallado amplia confirmación en la primera parte de *La ideología alemana* si es que hubiera podido conocerla [39]— las ideologías vienen *siempre después* de las instituciones, casi como un momento reflejo en el ámbito del momento reflejo mismo, en la medida en que se consideran en su aspecto de justificaciones a posteriori, mistificadas y mistificadoras del dominio de clase. Esta tesis marxiana recibió una interpretación canónica, al menos en el marxismo teórico italiano, por obra de Labriola, quien explicó que la estructura económica determina *en primer lugar y de manera directa* los modos de regulación y de sujeción de unos hombres a otros, es decir, el derecho (la moral) y el Estado; y *en segundo lugar y de manera indirecta* los objetivos de la

---

[37] *Machiavelli*, cit., p. 121.

[38] *Lettere dal carcere*, cit., p. 481.

[39] «Las ideas de la clase dominante son, en cada época, las ideas dominantes; es decir, la clase que es la potencia material dominante de la sociedad es al mismo tiempo su potencia espiritual dominante». Inmediatamente después pone el ejemplo de la teoría de la división de poderes como reflejo ideológico de una sociedad en la que el poder está realmente —es decir, en la realidad— dividido (K. MARX, *L'ideologia tedesca*, cit., p. 43).

fantasía y del pensamiento, en la producción de la religión y de la ciencia [40]. En Gramsci la relación entre instituciones e ideologías, aun en el esquema de una acción recíproca, queda invertida: las ideologías se convierten en el momento primario de la historia, las instituciones en el momento secundario. Una vez considerado el momento de la sociedad civil como el momento a través del cual se realiza el paso de la necesidad a la libertad, las ideologías, cuya sede histórica es la sociedad civil, son vistas no ya sólo como justificación a posteriori de un poder cuya formación histórica depende de las condiciones materiales, sino como fuerzas conformadoras y creadoras de nueva historia, colaboradoras en la formación de un poder que se va constituyendo más que justificadoras de un poder ya constituído.

5. *Uso historiográfico y uso práctico-político del concepto de sociedad civil*

El lugar verdaderamente singular de la sociedad civil en el sistema conceptual gramsciano produce por tanto no sólo una, sino dos inversiones respecto al modo escolástico tradicional de entender el pensamiento marx-engelsiano: la primera consiste en que se privilegia la superestructura frente a la estructura; la segunda consiste en que, dentro de la superestructura, se privilegia el momento ideológico frente al institucional. Respecto a la dicotomía simple de la que habíamos partido —sociedad civil-Estado—, convertida en esquema conceptual corriente en las interpretaciones históricas que se remiten a Marx, el esquema gramsciano es más complejo, en el sentido de que utiliza —sin que el lector se dé siempre perfecta cuenta de ello— dos dicotomías que sólo en parte se superponen: la que se da entre necesidad y libertad, que corresponde a la dicotomía estructura-superestructura, y la que se da entre fuerza y consenso, que corresponde a la dicotomía instituciones-ideologías. En este esquema más complejo la sociedad civil es a la vez el momento activo (contrapuesto a pasivo) de la primera dicotomía y el momento positivo (contrapuesto a negativo) de la segunda. En este sentido me parece que es verdaderamente la pieza central del sistema.

Esta interpretación puede ser probada, con los textos en la mano, observando las consecuencias que extrae Gramsci del

[40] A. LABRIOLA, *Saggi sul materialismo storico*, Roma, Editori Riuniti, 1964, pp. 136-137.

frecuente y diverso uso que hace de las dos dicotomías en las reflexiones de la cárcel. Para mayor claridad me parece útil distinguir dos diferentes usos de aquellas: uno meramente historiográfico, en el que las dicotomías son utilizadas como cánones de interpretación y explicación histórica; otro más directamente práctico-político, en el que las mismas dicotomías se utilizan como criterios para distinguir lo que se debe hacer de lo que no se debe hacer.

En general, creo que puede decirse que en el uso historiográfico gramsciano la primera dicotomía —la que se da entre momento económico y momento ético-político— sirve para identificar los elementos esenciales del proceso histórico; la segunda —la que se da entre momento ético y momento político— sirve para distinguir en el proceso histórico fases de ascenso y fases de decadencia, según que prevalezca el momento positivo o el negativo. En otros términos, partiendo del concepto verdaderamente central en el pensamiento gramsciano de «bloque histórico», con el que Gramsci pretende designar una situación histórica global, que comprende tanto el elemento estructural como el superestructural, la primera dicotomía sirve para definir y delimitar un determinado bloque histórico; la segunda, para distinguir un bloque histórico progresivo de uno regresivo. Por poner algún ejemplo: la primera dicotomía es el instrumento conceptual mediante el cual Gramsci identifica en el partido de los moderados y no en el *Partito d'azione* el movimiento que guió la obra de unificación italiana, que es uno de los temas fundamentales de los apuntes sobre el *Risorgimento*; la segunda dicotomía sirve para explicar la crisis de la sociedad italiana tras la primera guerra mundial, cuando la clase dominante deja de ser la clase dirigente, crisis que a causa de la fractura producida entre gobernantes y gobernados no puede ser resuelta «sino mediante el puro ejercicio de la fuerza» [41]. El mayor síntoma de la crisis, es decir, de la disolución de un bloque histórico, reside en el hecho de que ya no consigue atraer hacia sí a los intelectuales, que son los protagonistas de la sociedad civil: los tradicionales hacen prédicas morales, los nuevos construyen utopías, es decir, unos y otros dan vueltas en el vacío [42].

Bajo el aspecto no ya historiográfico, sino práctico —de la acción política—, el uso de la primera dicotomía está en la base de la continua polémica de Gramsci contra el economicismo, ésto es, contra la pretensión de resolver el problema histórico que se le

[41] *Passato e presente*, cit., p. 38.
[42] *Machiavelli*, cit., pp. 150-151.

presenta a la clase oprimida actuando exclusivamente en el terreno de las relaciones económicas y de las fuerzas antagonistas que éstas desencadenan (los sindicatos); el uso de la segunda es una de las mayores —si no la mayor— fuentes de reflexión de los *Quaderni*, en los que la conquista estable del poder por parte de las clases subalternas se considera siempre en función de la transformación que ha de realizarse en primera instancia en la sociedad civil. Sólo teniendo en cuenta la continua superposición de las dos dicotomías se acierta a dar una explicación del doble frente en el que se mueve la crítica gramsciana: contra la consideración exclusiva del plano estructural, que conduce a la clase obrera a una lucha estéril o no decisiva; y contra la consideración exclusiva del momento negativo del plano superestructural, que conduce a una conquista efímera y que tampoco es decisiva. El lugar de esta doble batalla es una vez más la sociedad civil, una de cuyas caras mira hacia la superación de las condiciones materiales que actúan en la estructura, la otra, contra la falsa superación de las mismas a través del mero dominio sin consenso. No usar o usar mal una u otra de las dicotomías conduce a dos errores teóricos opuestos entre sí: la confusión entre sociedad civil y estructura genera el error del sindicalismo; la confusión entre sociedad civil y sociedad política, el error de la estatolatría [43].

6. *Dirección política y dirección cultural*

Mientras la primera polémica —contra el economicismo— está ligada al tema del partido, la segunda —contra la dictadura, no acompañada de una reforma de la sociedad civil— hace emerger el tema de la *hegemonía*. Por tanto los análisis precedentes nos sitúan en las mejores condiciones para darnos cuenta de que partido y hegemonía ocupan un puesto central en la concepción gramsciana de la sociedad y de la lucha política: son en efecto dos elementos de la sociedad civil, ya sea en tanto que opuesta como momento superestructural a la estructura, ya sea en tanto que opuesta como momento positivo de la superestructura a su momento negativo del Estado-fuerza. Partido y hegemonía —junto con el tema de los intelectuales, que, por lo demás, conecta con ambos— son, como es bien sabido, dos temas fundamentales de los *Quaderni* y son a la vez los temas que permiten en mayor medida una confrontación entre Gramsci y Lenin.

---

[43] *Passato e presente*, cit., p. 165.

En el curso de la elaboración del concepto de hegemonía que desarrolló en las reflexiones de la cárcel, Gramsci rindió homenaje a Lenin en varios lugares, precisamente en tanto que teórico de la hegemonía [44]. Pero no suele advertirse que el término «hegemonía» no pertenece al lenguaje habitual de Lenin, mientras que sí es habitual en el de Stalin, que, por así decirlo, lo ha canonizado. Lenin prefiere hablar de *dirección* (rukovodstvo) y *dirigente* (rukovoditel): en uno de los raros pasajes en los que aparece el término *hegemónico* (gegemon), es manifiestamente usado como sinónimo de dirigente [45]. También en el lenguaje gramsciano el término «hegemonía» y sus derivados apareció con un cierto relieve muy tarde, en dos escritos del 26 (en la *Lettera al Comitato centrale del Partito comunista sovietico* y en el escrito inacabado *Alcuni temi della questione meridionale*) [46], es decir, en los últimos escritos anteriores a los *Quaderni*, mientras que es insólito en los escritos de directa inspiración leniniana del 17 al 24 [47].

Naturalmente, no importa tanto la cuestión lingüística como la conceptual. Pues bien, desde el punto de vista conceptual el

[44] *Materialismo storico*, cit., pp. 32, 39, 75, 189, 201; *Lettere dal carcere*, cit., p. 616.

[45] «Como única clase revolucionaria hasta el fondo de la sociedad contemporánea, éste [el proletariado] debe ser el dirigente [*rukovoditelem*], el hegemónico [*gegemonom*] en la lucha de todo el pueblo por una completa transformación democrática, en la lucha de todos los trabajadores y los explotados contra los opresores y los explotadores. El proletariado es revolucionario en tanto en cuanto tiene conciencia y pone en práctica esta idea de la hegemonía» (XI, 349). Debo ésta y las demás indicaciones lingüísticas del párrafo a la cortés deferencia de Vittorio Strada. En el único pasaje de Lenin en el que aparecería el término «hegemónico» que hasta ahora han citado —que yo sepa— los estudiosos de Gramsci, el término usado en realidad por Lenin no es «hegemónico», sino «dirigente» (*rukovoditel*) (LENIN, *Due tattiche della socialdemocrazia nella rivoluzione democratica*, en *Opere scelte*, Roma, Editori Riuniti, 1965, p. 319 [hay trad cast. en V. I. LENIN, *Obras escogidas*, 3 vol., Moscú, Ed. Progreso, 1961; vol. I, pp. 477-584]; cfr. el prefacio de G. Ferrata a *Duemila pagine di Gramsci*, Milano, Il Saggiatore, 1964, vol.I, p. 96). Para el lenguaje estaliniano cfr. *Dal colloquio con la prima delegazione operaia americana*, donde al enumerar las cuestiones en las que Lenin habría desarrollado la teoría de Marx, Stalin dice entre otras cosas: «En cuarto lugar, la cuestión de la hegemonía del proletariado en la revolución etc.» (STALIN, *Opere scelte*, Moscú, 1947, vol. I, p. 35).

[46] *Duemila pagine*, cit., vol. I, p. 799 y pp. 824-25.

[47] Ferrata recuerda por otra parte el artículo *La Russia potenza mondiale* (14 de agosto de 1920), donde aparece la expresión «capitalismo hegemónico». Ragioneri me hizo notar en el congreso que el término «hegemonía» aparece también en un escrito gramsciano de 1924 [Recuérdese que este texto fue presentado como ponencia en el Congreso internacional de estudios gramscianos celebrado en Cagliari en 1967 (N. del T.)].

mismo término «hegemonía» no tiene el mismo significado en los *Quaderni* (y en las *Lettere*) que en los dos escritos del 26; en éstos se emplea —de acuerdo con el predominante significado oficial de los textos soviéticos— con referencia a la alianza entre obreros y campesinos, es decir, en el sentido de *dirección política* [48]; en aquéllos adquiere también —y principalmente— el significado de «dirección cultural» [49]. En este cambio de significado, en absoluto digno de olvido, pero generalmente olvidado, reside la novedad del pensamiento gramsciano, de manera que hoy, a pesar del homenaje rendido por Gramsci a Lenin como teórico de la hegemonía, el teórico de la hegemonía por excelencia en su significado más característico en el debate contemporáneo en torno al marxismo no es Lenin, sino Gramsci. Esquemáticamente, el cambio de significado se produce mediante una inconsciente —pero no por ello menos relevante— distinción entre un significado más restringido, según el cual hegemonía significa *dirección política* (y es el significado de los escritos gramscianos del 26 y el predominante en la tradición del marxismo soviético) y un significado más amplio por el que significa también *dirección cultural*. Digo «también» porque en los *Quaderni* el segundo significado no excluye al primero, sino que lo incluye e integra: en las páginas programáticas dedicadas al moderno Príncipe (publicadas a la cabeza de las *Note sul Machiavelli*), Gramsci propone dos temas fundamentales para el estudio del partido moderno, el de la formación de la «voluntad colectiva» (que es el tema de la dirección política) y el de la «reforma intelectual y moral» (que es el tema de la dirección cultural) [50]. Insisto en la diferencia entre estos dos significados de hegemonía porque, a mi juicio, los términos de una confrontación concluyente entre Lenin —y en general el leninismo oficial— y Gramsci sólo pueden plantearse tomando nota de que el concepto de hegemonía se ha ido ensanchando en el paso de uno a otro hasta dar cabida al momento de la dirección cultural y reconociendo que Gramsci entiende por

[48] «Lo que se discute es el principio y la práctica de la hegemonía del proletariado, son las relaciones fundamentales de alianza entre obreros y campesinos las que se ven perturbadas y puestas en peligro» (*Duemila pagine*, cit., vol.I, p. 824); «El proletariado puede llegar a ser clase dirigente en la medida en que consiga crear un sistema de alianzas de clases, etc.» (*ibid.*, vol.I, p. 799).

[49] *Lettere dal carcere*, cit., p. 616: «El momento de la hegemonía o de la dirección cultural». También «dirección intelectual y moral», *Il Risorgimento*, Torino, Einaudi, 1945, p. 70.

[50] *Machiavelli*, cit., pp. 6-8.

«dirección cultural» la introducción de una «reforma» en el sentido *fuerte* que este término tiene, adviértase, cuando se refiere a una transformación de las costumbres y de la cultura, en contraposición al sentido *débil* que ha ido adquiriendo en el lenguaje político (de ahí la diferencia entre «reformador» y «reformista»).

Se podría decir que en Lenin prevalece el significado de dirección política y en Gramsci el de dirección cultural; pero se debería añadir que ese diferente predominio adopta dos aspectos distintos: a) para Gramsci el momento de la fuerza es instrumental y por tanto subordinado al momento de la hegemonía, mientras que para Lenin, en los escritos de la revolución, dictadura y hegemonía van a la par y en cualquier caso el momento de la fuerza es primario y decisivo; b) para Gramsci la conquista de la hegemonía precede a la conquista del poder, en Lenin la acompaña o incluso la sigue[51]. Pero por muy importantes y fundadas en los textos que estén, estas dos diferencias no son esenciales, porque ambas pueden explicarse teniendo en cuenta la profunda diferencia de las situaciones históricas en que fueron elaboradas las dos teorías: la de Lenin, en el momento de la lucha en curso, la de Gramsci, en el momento de la retirada después de la derrota. La diferencia esencial, en mi opinión, es otra: no es una diferencia de más o de menos, de antes o de después, sino de cualidad. Quiero decir que la diferencia no está en la distinta relación entre el momento de la hegemonía y el de la dictadura, sino —independientemente de esta relación, cuya diferencia puede ser explicada también históricamente— en la *extensión* y por consiguiente en la *función* del concepto en los dos sistemas respectivos. Por lo que se refiere a la extensión, la hegemonía gramsciana —al comprender, como se ha visto, además del momento de la dirección política también el de la dirección cultural— abarca, como entes portadores, no sólo al partido, sino a todas las demás instituciones de la sociedad civil (entendida en sentido gramsciano) que tienen alguna

---

[51] Nos referimos a los conocidos pasajes en los que Gramsci explica el éxito de la política de los moderados en el *Risorgimento* (*Risorgimento*, cit., pp. 70-72). Respecto a Lenin es importante el pasaje del Informe político al XI Congreso del partido (1922), donde lamenta la inferioridad de la cultura comunista frente a la de los adversarios: «Si el pueblo conquistador tiene un nivel cultural superior al del pueblo vencido, impone a éste último su cultura; si es al contrario, sucede que el pueblo vencido impone su cultura al vencedor» (LENIN, *Opere complete*, cit., vol. 33, 1967, p. 262) [Hay trad. cast. en LENIN, *Obras escogidas*, cit., vol. III, pp. 690-729].

conexión con la elaboración y difusión de la cultura [52]. Respecto a la función, la hegemonía no apunta sólo a la formación de una voluntad colectiva capaz de crear un nuevo aparato estatal y de transformar la sociedad, sino también a la elaboración y por tanto a la difusión y puesta en marcha de una nueva concepción del mundo. Sintéticamente y con mayor precisión: la teoría de la hegemonía está conectada en Gramsci no sólo a una teoría del partido y del Estado, a una nueva concepción del partido y del Estado, ni consiste sólo en una labor de educación política, sino que engloba la nueva y más amplia concepción de la sociedad civil considerada en sus distintas articulaciones y conceptuada, según el sentido extraído en los parágrafos precedentes, como momento superestructural primario.

Se reconoce así una vez más el puesto central que ocupa en el sistema gramsciano el momento de la sociedad civil: la función decisiva que atribuye Gramsci a la hegemonía respecto al mero dominio revela con toda su fuerza la posición preeminente de la sociedad civil, es decir, del momento mediador entre la estructura y el momento superestructural secundario. La hegemonía es el momento en que se sueldan determinadas condiciones objetivas y el dominio de hecho de un determinado grupo dirigente: este momento de soldadura tiene lugar *en* la sociedad civil. Del mismo modo que sólo en Gramsci y no en Marx —como vimos anteriormente— se le reconoce a este momento de soldadura un espacio autónomo en el sistema, el de la sociedad civil precisamente, así también sólo en Gramsci y no en Lenin el momento de la hegemonía, gracias al hecho de que se ensancha hasta ocupar el espacio autónomo de la sociedad civil, adquiere una nueva dimensión y un más amplio contenido [53].

---

[52] *Lettere dal carcere*, cit., p. 481, donde se habla de «hegemonía de un grupo social sobre toda la sociedad nacional ejercida mediante las llamadas organizaciones privadas, como la Iglesia, los sindicatos, las escuelas, etc.».

[53] Podrán extraerse dos pruebas decisivas de esta nueva dimensión y de este nuevo contenido a partir del modo en que Gramsci trata el problema de los sujetos activos de la hegemonía (los intelectuales) y en que entiende el contenido de la nueva hegemonía (el tema de lo «nacional-popular»). Pero puesto que se trata de dos temas amplísimos, que además serán objeto de otras ponencias, me limito a estas dos observaciones: a) por lo que se refiere al problema de los intelectuales, el análisis de Gramsci —que ciertamente se inspira en Lenin en lo que se refiere a la reflexión sobre la tarea del intelectual nuevo que se identifica con el dirigente del partido— no puede ser comprendido si no se pone en relación con la discusión acerca de la función de los intelectuales que se abrió con un dramatismo sin precedentes en torno a los años 30, los años de la gran crisis

7. *Sociedad civil y fin del Estado*

El último tema gramsciano en el que el concepto de sociedad civil juega un papel primario es el del fin del Estado. La extinción del Estado en la sociedad sin clases es una tesis constante en los escritos de Lenin durante la revolución y un ideal límite del marxismo ortodoxo. En los *Quaderni*, escritos cuando el nuevo Estado está ya sólidamente constituído, el tema está presente pero de forma marginal. En la mayor parte de los escasos pasajes que hacen referencia al tema, el fin del Estado se concibe como una «reabsorción de la sociedad política en la sociedad civil» [54]. La sociedad sin Estado, que Gramsci llama «sociedad regulada» [*societá regolata*], resulta así pues del ensanchamiento de la sociedad civil —y por tanto del momento de la hegemonía— hasta eliminar todo el espacio ocupado por la sociedad política. Los Estados que han existido hasta ahora son una unidad dialéctica de sociedad civil y sociedad política, de hegemonía y de dominio. La clase social que consiga hacer tan universal su hegemonía como para hacer superfluo el momento de la coerción habrá sentado las premisas para el paso a la sociedad regulada. En un pasaje «sociedad regulada» se considera incluso como sinónimo de sociedad civil (y también de estado ético) [55]: es decir, de sociedad civil —se entiende— liberada de la sociedad política. Incluso si se trata de una diferente *acentuación* y no de un *contraste*, se podría decir que en la teoría marx-engelsiana, acogida y divulgada por Lenin, el movimiento que conduce a la extinción del Estado es fundamentalmente estructural (superación de los antagonismos entre las

---

política y económica (Benda, 1927; Mannheim, 1929; Ortega, 1930), aunque el interlocutor constante de Gramsci es sólo Benedetto Croce; b) con la reflexión sobre lo «nacional-popular» —tema característico de la historiografía de oposición de la anti-historia de Italia— Gramsci inserta el problema de la revolución social en el de la revolución italiana: el problema de la reforma intelectual y moral acompaña a las reflexiones sobre la historia de Italia, desde el Renacimiento al *Risorgimento*, y tiene como interlocutor, respecto al primero, a Maquiavelo, y respecto al segundo, sobre todo a Gioberti (cuya importancia para la investigación de las fuentes gramscianas, si no me equivoco, sólo ha sido subrayada por Asor Rosa).

[54] *Machiavelli*, cit., p. 94. Cfr. también p. 130 (128). En *Materialismo storico*, cit., p. 75, se habla sólo de «desaparición de la sociedad política» y de «advenimiento de la sociedad regulada». Por el contrario, en *Lettere dal carcere*, cit., p. 160, el partido es descrito como «el instrumento para el paso de la sociedad civil-política a la 'sociedad regulada', en cuanto que absorbe a ambas para superarlas».

[55] *Machiavelli*, cit., p. 132.

clases hasta su supresión), en tanto que en Gramsci es principalmente superestructural (ensanchamiento de la sociedad civil hasta su universalización). En el primer caso los dos términos de la antítesis son sociedad *con* clases-sociedad *sin* clases; en el segundo, sociedad civil *con* sociedad política-sociedad civil *sin* sociedad política. El hecho (sobre el que he llamado la atención repetidamente) de que la sociedad civil sea un término de mediación entre la estructura y el momento negativo de la superestructura comporta una consecuencia relevante respecto al movimiento dialéctico mismo que conduce a la extinción del Estado: donde los términos son dos —sociedad civil y Estado— el momento final, es decir, la sociedad sin clases, es el tercer término del movimiento dialéctico, o sea, la negación de la negación; donde los términos son ya tres, el momento final es alcanzado mediante la potenciación del término medio. Resulta significativo que Gramsci no hable de *superación* (o supresión) sino de *reabsorción*.

A comienzos del siglo XIX como ya he dicho, las primeras reflexiones sobre la revolución industrial tuvieron como consecuencia un cambio de dirección respecto a la relación sociedad-Estado. Es un lugar común que en los escritos iusnaturalistas la teoría del Estado está directamente influida por la concepción pesimista u optimista del estado de naturaleza; quien considera perverso el estado de naturaleza concibe al Estado como una innovación; quien considera el estado de naturaleza como tendencialmente bueno se inclina a ver en el Estado más bien una restauración. Este esquema interpretativo puede ser aplicado a los escritores políticos del XIX que cambian la dirección de la relación sociedad-Estado, identificando concretamente la sociedad preestatal en la sociedad industrial (burguesa): hay algunos, como Saint-Simon, que parten de una concepción optimista de la sociedad industrial (burguesa); otros, como Marx, de una concepción pesimista. Para los primeros la extinción del Estado será una consecuencia natural y pacífica del desarrollo de la sociedad de los productores; para los segundos, hará falta una inversión absoluta y la sociedad sin Estado será el efecto de un auténtico salto cualitativo. El esquema evolutivo que parte de Saint-Simon prevé el paso de la sociedad militar a la sociedad industrial; el marxiano, por el contrario, el paso de la sociedad (industrial) capitalista a la sociedad (industrial) socialista.

El esquema gramsciano es indudablemente el segundo, pero la introducción de la sociedad civil como tercer término tras su identificación no ya con el estado de naturaleza o con la sociedad industrial —más genéricamente, con la sociedad preestatal—, sino con el momento de la hegemonía, es decir, con uno de los dos

momentos de la superestructura (el momento del consenso contrapuesto al de la fuerza), parece aproximarle al primero, por cuanto en el primer esquema el Estado desaparece tras la extinción de la sociedad civil, es decir, por un procedimiento que es más de reabsorción que de superación. Salvo que el nuevo y diferente significado que Gramsci atribuye a la sociedad civil nos pone en guardia contra una interpretación demasiado simple: contra la tradición que ha traducido la antigua antítesis estado de naturaleza-estado civil por la antítesis sociedad civil-Estado, Gramsci traduce en la antítesis sociedad civil-sociedad política otra gran antítesis histórica, la que se da entre Iglesia (en sentido amplio la Iglesia moderna es el partido) y Estado. Por eso, cuando habla de absorción de la sociedad política en la sociedad civil, pretende referirse no al movimiento histórico global, sino sólo a aquél que se produce en el interior de la superestructura, que está condicionado a su vez y en última instancia por el cambio de la estructura: absorción por tanto de la sociedad política en la sociedad civil, pero a la vez transformación de la estructura económica dialécticamente conectada a la transformación de la sociedad civil.

Por consiguiente también en este caso la clave de bóveda para una interpretación articulada del sistema conceptual gramsciano es el reconocimiento de que «sociedad civil» es uno de los dos términos no de una sola antítesis, sino de dos antítesis diferentes, enlazadas entre sí y sólo parcialmente superpuestas. Si se mira a la sociedad civil como término de la antítesis estructura-superestructura, el fin del Estado es la superación del momento superestructural, en el que sociedad civil y sociedad política están en equilibrio entre sí; si se mira a la sociedad civil como momento de la superestructura, el fin del Estado es una reabsorción de la sociedad política en la sociedad civil. La aparente ambigüedad depende de la complejidad real del bloque histórico tal cual lo ha teorizado Gramsci, es decir, del hecho de que la sociedad civil es momento constitutivo de dos movimientos distintos, el movimiento que va de la estructura a la superestructura y el que tiene lugar en la superestructura misma, dos movimientos que marchan interdependientes pero sin superponerse: el nuevo bloque histórico sería aquel en el que también esta ambigüedad se resolvería por la eliminación del dualismo en el plano superestructural, eliminación en la que precisamente consiste, en el pensamiento de Gramsci, el fin del Estado.